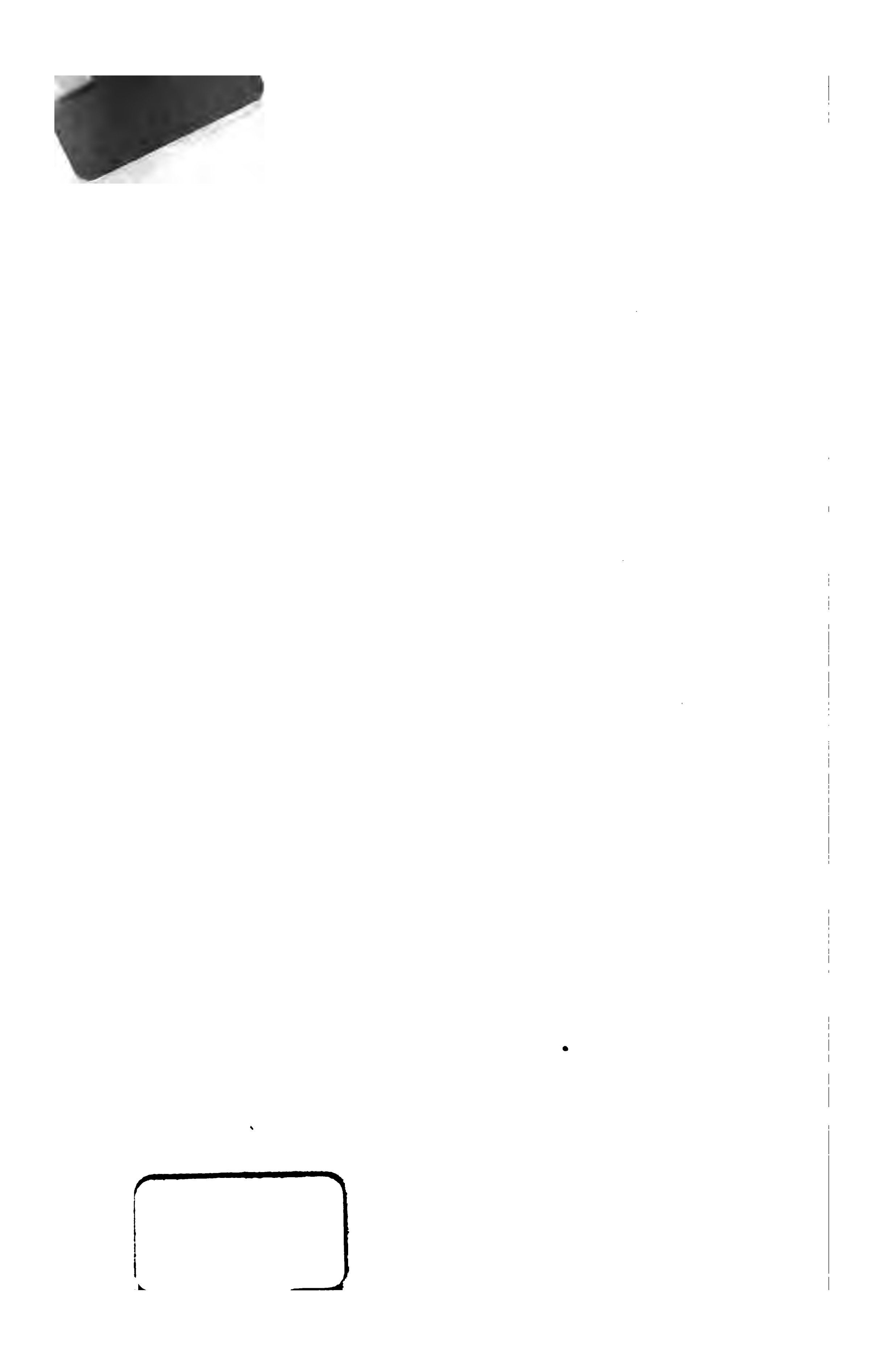




NFG
Arnoldi

EMIL ARNOLDT

GESAMMELTE SCHRIFTEN

BAND I

IN DER BAHN FREIGEMEINDLICHER ANSICHTEN

KRITIKEN UND REFERATE

VERLAG VON BRUNO CASSIRER
BERLIN 1907

Emil Arnoldt, gesammelte Schriften

Emil Arnoldt

Gesammelte Schriften

Hera'usgegeben

von

Otto Schöndörffer

VERLAG VON BRUNO CASSIRER
BERLIN 1907

Emil Arnoldt

Gesammelte Schriften

Band I

In der Bahn freigemeindlicher Ansichten.
Kritiken und Referate.



VERLAG VON BRUNO CASSIRER
BERLIN 1907

Inhaltsverzeichnis.

Vorwort.

Emil Arnoldts gesammelte Schriften erscheinen hier, seiner eigenen Bestimmung gemäss, in chronologischer Reihenfolge.

In der Hoffnung, später, bei der Herausgabe der Briefe, genaueres über Arnoldts Leben mitteilen zu können, wiederhole ich hier nur zur ungefähren Orientierung die wenigen Angaben, die er selbst, wie ich mich bestimmt zu erinnern glaube, für die zweite Auflage des Buches „Das literarische Deutschland“ von Adolf Hinrichsen (Berlin 1891) gemacht hat:

„Arnoldt, Emil, geboren am 6. Februar 1828 in Plibischken, einem Dorfe bei Königsberg in Preussen, wo sein Vater Pfarrer war, studierte 1846—1850 in Königsberg Philosophie und Geschichte, hatte Beziehungen zur freien Gemeinde und zu Rupp, erfuhr infolge derselben und zumal nach seiner Verurteilung vor dem Schwurgericht zu einer Gefängnisstrafe wegen seines Artikels in Rupps „Volksboten“: „Die freien Gemeinden und die Regierungen“ mannigfache polizeiliche Massregelungen, gemäss den Verwaltungsmaximen Manteuffel-Westphalenschen Regimes, trat aus der evangelischen Landeskirche aus, ohne sich einer anderen Religionsgemeinschaft anzuschliessen, beteiligte sich während der Konfliktsperiode in Preussen eifrig an der politischen Bewegung in demokratisch-radikaler Richtung, habilitierte sich auf den Wunsch seiner lite-

rarischen Freunde im Jahre 1874 an der Königsberger Universität als Privatdozent für Philosophie, gab aber etwa vier Jahre später seine akademische Lehrtätigkeit auf, als die wiederholten Vorschläge der Königsberger philosophischen Fakultät zu seiner Beförderung von dem preussischen Ministerium wieder und wieder abgelehnt wurden und lebte dann als Privatlehrer in Königsberg in Preussen." — Im Jahre 1887 wurde er von einer Augenkrankheit befallen, die ihn zwang, seine Tätigkeit als Lehrer aufzugeben und die auch seine schriftstellerische und wissenschaftliche Beschäftigung bis zu seinem Tode gar sehr behinderte. Dieser ereilte ihn in völliger Geistesfrische nach kurzer Krankheit am 31. Mai 1905.

Wenn ich der Übersichtlichkeit wegen die im ersten Bande vereinigten Schriften unter den Titeln „In der Bahn freigemeindlicher Ansichten" und „Kritiken und Referate" geteilt habe, so war das bei der vorgeschriebenen chronologischen Reihenfolge der Schriften nicht ganz ohne Gewalt möglich insofern, als der Inhalt einiger Aufsätze, wie man sehen wird, diesen Titeln nicht entspricht.

In der Bahn freigemeindlicher Ansichten.

Die freien Gemeinden und die Regierungen.

(Ostpreussischer Volksbote. Ein politisch-kirchliches Wochenblatt herausgeg. v. Julius Rupp. 4. August 1850.)

Wer es weiss, dass zwei entgegengesetzte Prinzipien, sobald sie auf ein und demselben Boden und in ein und derselben Zeit ihre Entfaltung versuchen, miteinander kollidieren müssen, wundert sich nicht, dass die freien Gemeinden und die Regierungen in Kampf geraten. Der Kampf erfordert auf beiden Seiten um so grössere Energie, je mehr hier und dort Beweggründe, Mittel und Zwecke sich unterscheiden. Die Freiheit, auf das ruhig gesprochene Wort und die friedliche Tat lebendiger Überzeugung vertrauend, will die Menschen befähigen, sich selbst zu regieren. Die Willkür, über Gefängnisse, Bajonette und die Armee unselbständiger Diener verfügend, will die Menschen zwingen, die Zuchtrute der Gewalt in gemeinsamer Knechtschaft zu respektieren. Die freien Gemeinden erstreben, ohne Zwecke der Politik zu verfolgen, geleitet von den einfachen und leicht verständlichen Grundsätzen des Christentums, eine Reform des religiösen und gesellschaftlichen Lebens. Die Regierungen müssen sie zu unterdrücken wünschen. Denn, so lange die Willkür nicht alle Lebensäusserungen der Freiheit, auf welchen Gebieten auch dieselben sich geltend

machen mögen, mit ihrem eisernen Netze umspannt und gefangen hält, wird sie von misstrauischer Furcht gequält.

Welcher Ausgang steht dem Kampfe zwischen den freien Gemeinden und den Regierungen bevor?

Die freien Gemeinden werden den Sieg behalten, wenn sie wirklich das sind, wofür sie sich ausgeben, von dem Geiste des Ewigen, von dem Geiste der Freiheit und Liebe durchweht. Sie haben nichts weiter zu vollbringen, als das, was sie für wahr und recht erkannt, durch die Tat mit unerschütterlicher Standhaftigkeit ins Leben zu führen, das Gesetz der Regierung, wenn es der Verwirklichung der von ihnen erkannten Wahrheit Hindernisse entgegenstellt, im Bewusstsein, dass man Gott mehr gehorchen solle, als den Menschen, offenkundig zu übertreten, ohne Verdruss und Schmähung aber die Strafen auf sich zu nehmen, welche die Zwangsgewalt, gestützt auf die Urteilssprüche ihrer Gerichte, zu verhängen nicht anstehen wird und von ihrem Standpunkte aus zu verhängen berechtigt ist. Sie können sich aber versichert halten, dass ihre Handlungsweise jene Zeit erneuen wird, von welcher die Geschichte berichtet: „Der Kerker, der Pranger und das Schafott waren nur die Stufen, auf welchen die Freiheit zum Siege emporeilte.“ Vermag der Despotismus Leuten, welche wissen, was sie wollen und, was sie wissen und wollen, vertreten, wie sie können, die Durchführung ihrer Grundsätze unmöglich zu machen? Jakob I. erklärte den Puritanern bei der Konferenz zu Hampton Court am 14. Januar 1604: „Ich will Euch schon konform machen, oder ich jage Euch aus dem Lande oder tue noch etwas Schlimmeres; man henkt Euch auf, damit Punktum.“ Die Puritaner verliessen freilich England. Der Kontrakt aber, welchen die Pilger, bevor sie in dem

Kap Cod vor Anker gegangen, in der Kajüte der Maiblume schlossen, war die Verkündigung, „dass die Menschheit ihre Rechte wiedergewonnen.“ Ludwig XIV. hob das Edikt von Nantes auf, und der Kriegsminister Louvois, eifersüchtig auf den Einfluss, welchen die Witwe Scarrons durch ihren Bekehrungseifer über den König erlangt, suchte den Kalvinistischen Familien durch die Gewalttaten militärischer Einquartierungen „die Achtung vor der alleinseligmachenden Kirche einzudragonern“; „die Auswanderung ward für Treubruch erklärt, die Hunde wurden auf das im wohlverwahrten Park eingeschlossene Wild losgelassen.“ Trotzdem zogen sich die Hugenotten aus Frankreich und ein grosser Teil derselben setzte nach Süd-Karolina über, „um Zeugnis für das unwiderstehliche, unveräusserliche Recht der Freiheit abzulegen.“ Die Freiheit wird die Willkür besiegen, weil ein Gesetz des Geisteslebens bestimmt, dass das höhere Prinzip das niedere seiner Energie allmachtsvoll unterordnet. Die Willkür hat die Kraft, diejenigen, die, durchglüht von der tatkräftigsten Begeisterung, aber allein ihr entgegentreten, zu Boden zu strecken und das, was sie begonnen, mit einem Schlage zu unterdrücken. Wenn aber eine Gesamtheit, deren Mitgliedschaft alle Einzelnen nach selbstbewusster Entschliessung erwählt, das Werk der Freiheit zu gründen unternommen hat, so erweckt jeder Gewaltstreich, der den einen von dem Schauplatz seiner Wirksamkeit entfernt, andere, die den Geschiedenen zu vertreten gewillt sind. Jetzt gilt es, nicht mehr „in den Schatten der ruhigen Haine von Amerika das reine Evangelium zu verpflanzen“, sondern in der vaterländischen Heimat auf den verwitterten Ruinen der durch sich selbst zerfallenen Kirche und Gesellschaft einen neuen Gottestempel zu errichten, in welchem die Menschen als Brüder zusammen wohnen. Kann die

Frage erhoben werden, ob die Freiheit Gewinn hat, wenn es den freien Gemeinden gelingt, diesen Gottesbau zu vollenden trotz den Gewaltmassregeln der Regierungen, trotz den Flüchen der orthodoxen Geistlichkeit, trotz den Spöttereien jenes Pöbels, dessen Goldgewänder die Armut zu verdecken ausserstande sind? Der Begriff genügt sich erst dann im Genuss seiner selbst, wenn er in einer Wirklichkeit, die ihm gemäss ist, eine anschauliche Darstellung erlangt.

Die freien Gemeinden würden unterliegen, wenn es den Regierungen gelänge, dauernd zu verhindern, dass die Gemeindeglieder in grösseren und kleineren Kreisen sich versammelten, um in der Erkenntnis und Verwirklichung der Wahrheit sich gegenseitig zu fördern. Die Regierungen werden, um zu ihrem Zweck zu gelangen, schwerlich härtere Massregeln anwenden, als wiederholte Auflösungen der Versammlungen durch Militär, Verhaftung derer, die Vorträge gehalten und gottesdienstliche Handlungen verrichtet haben, und ähnliches, was die Ausdauernden zu ermüden und abzuspannen berechnet ist. Die Zeiten des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts sind vorüber, in denen Tausende um ihres Glaubens willen dem Tode überliefert wurden. Wenn die freien Gemeinden durch die Bedrückungen, mit welchen sie von den Regierungen heimgesucht werden, sich zerstreuen liessen, so wären sie nicht wert, auch nur einen Augenblick die Hand an den Pflug gelegt zu haben, der den Boden der Welt für die Aufnahme der Gottessaat zurichten soll. Ja! Wenn ihre Mitglieder nicht die Kraft besässen, ohne Verletzung ihrer Grundsätze den brutalsten Angriffen roher Gewalt gegenüber standhaft zu fallen, wenn sie durch die Aussicht, ihre Taten mit dem Leben büssen zu müssen, sich bewegen zu lassen fähig wären, ihre Taten nicht zu tun, so dürfte man wünschen, dass

ihrem ganzen Tun und Treiben lieber heute als morgen ein Ende bereitet würde.

Wer daher die Wahrheit und die Freiheit will, und nichts weiter, sehe den Angriffen der Regierungen ohne Unwillen als Proben entgegen, an denen die freien Gemeinden ihre Freiheit nach aussen hin zu bewähren Gelegenheit haben. Setzen wir Vertrauen in den Geist! Der Pulsschlag des Lebens für Wahrheit und Freiheit vibriert in den freien Gemeinden. Und wie der Geist ewig jung aus der Zerrüttung, dem Umsturz, der Negation in frisch erblühender Schöne noch stets sich erhoben hat, so wird er auch jetzt, trotz der Drangsal und der Not, die durch den Eigennutz und die Herrschsucht der Regierenden und Regierten über unser Zeitalter heraufbeschworen, in den freien Gemeinden eine Weltgestalt formieren, mit welcher die Bildung der Menschheit in eine neue Phase ihrer Entwicklung tritt.*)

*) Wegen dieses Artikels wurde die betreffende Nummer des Ostpr. Volksboten mit Beschlag belegt und Arnoldt wegen Aufreizung zur Übertretung der Staatsgesetze unter Anklage gestellt. Er verteidigte sich selbst mit der nun folgenden Rede.

Arnoldts Verteidigungsrede vor dem Schwurgericht (November 1850).

Meine Herren Geschworenen!

Mein Verteidiger wird es übernehmen, durch ausführliche Erörterung meines ganzen Aufsatzes mich vor dem Gesetze zu rechtfertigen. Meine Aufgabe soll es sein, nachzuweisen, dass, abgesehen von dem Verhältnis, in welchem mein Aufsatz zu dem positiven Gesetze steht, Sie verpflichtet sind, über mich das „Nicht-Schuldig“ auszusprechen.

Was habe ich gesagt? Was ist es, das den Staatsanwalt veranlasst hat, mich vor die Schranken des Gerichts zu ziehn? Die inkriminierte Stelle lautet: „Die freien Gemeinden haben nichts weiter zu vollbringen als das, was sie für wahr und recht erkannt, durch die Tat mit unerschütterlicher Standhaftigkeit ins Leben zu führen, das Gesetz der Regierung, wenn es der Verwirklichung der von ihnen erkannten Wahrheit Hindernisse entgegenstellt, im Bewusstsein, dass man Gott mehr gehorchen solle, als den Menschen, offenkundig zu übertreten, ohne Verdruss und Schmähung aber die Strafen auf sich zu nehmen, welche die Zwangsgewalt, gestützt auf die Urteilssprüche ihrer Gerichte, zu verhängen nicht anstehen wird und von ihrem Standpunkte aus zu verhängen berechtigt ist.“

Ich habe also für eine Pflicht der freien Gemein-

den erklärt, Gott mehr zu gehorchen, als den Menschen, d. h. die Wahrheit, wie sie von ihnen in aufrichtigem Bemühen und nach bestem Wissen und Wollen erkannt worden, ins Leben zu führen, selbst dann, wenn der Fall eintreten sollte, dass die Regierung der Verwirklichung derselben Hindernisse entgegenstellte, — ins Leben zu führen offenkundig, damit die freie Gemeinde nicht eine finstere, im Dunkel schreitende Macht sei, sondern eine Genossenschaft von Kindern des Lichts, die ehrlich prüfen will, ob ihr Werk von Gott sei oder vom Übel, — offenkundig, damit die Regierung sich nicht genötigt sähe, die Mitglieder freier Gemeinden für Verbrecher zu halten, die auf Schleichwegen die Anordnungen der Gesetze zu umgehen trachten, sondern für Menschen, die ihre Taten tun, weil ihre Vorstellung von Recht sie ihnen gebietet, — offenkundig endlich, damit die Regierung, wenn sie wirklich überzeugt ist, dass das Verfahren der freien Gemeinde die Wohlfahrt des Staates gefährde, die Macht habe, die ihrer Meinung nach verblendeten Übeltäter dem Verhör der Gerichte zu überantworten. Ich habe ferner für eine Pflicht der freien Gemeinden erklärt, die Strafen, welche die Regierung über sie verhängen wird, ruhig hinzunehmen, auf dass die Mitglieder freier Gemeinden nicht für Aufrührer gelten, welche in widersetzlicher Empörung der Landesobrigkeit den Fehdehandschuh hinwerfen, sondern für wackere Bürger, welche, wenn das Gewissen sie treibt, einzelnen Anordnungen der Behörde keine Folge zu geben, die Achtung und den Gehorsam gegen dieselbe dadurch beweisen, dass sie der Ahndung des Gesetzes willig sich unterwerfen, — die Strafen hinzunehmen ohne Verdruss und Schmähung, auf dass die freien Gemeinden die Forde-

rungen wahrer Humanität auch der Verfolgung und der Bedrückung gegenüber aufrecht zu erhalten nicht verfehlen, — ohne Verdruss und Schmähung, auf dass der Gleichmut, mit welchem die freien Gemeinden jede Widerwärtigkeit des Lebens ertragen, die Hoheit des sittlichen Geistes bezeuge, welcher ihr Inneres kräftig durchdringen soll. Ich habe endlich für ein Recht der Regierung erklärt, die freien Gemeinden zu strafen, wenn sie die Verordnungen der Obrigkeit übertreten. Denn, solange die Regierung von der Überzeugung ausgeht und, wie selbst die loyalsten Politiker und Rechtsgelehrten behaupten, von der Überzeugung ausgehen muss, dass gewaltsamer Zwang ein notwendiges Moment ihres Wesens sei, ist sie berechtigt, diejenigen in Strafe zu nehmen, die auch nur einzelne Gebote des Gesetzes verletzen.

Der Schwerpunkt der inkriminierten Stelle liegt in dem Satze: „Man soll Gott mehr gehorchen, als den Menschen.“ Wer diesen Grundsatz zu beobachten für Pflicht hält, ist verpflichtet, das Gesetz der Regierung zu übertreten, wenn er die Forderung des Gesetzes und die Forderung seines Gewissens nicht in Einklang bringen kann; er ist aber als Bürger des Staates, wie die inkriminierte Stelle — worauf ich zu achten bitte — verlangt, zugleich verpflichtet, die Strafe zu leiden, welche die Regierung, wie die inkriminierte Stelle — worauf ich ebenfalls zu achten bitte — ausspricht, zu verhängen das Recht hat.

Die Verkündigung dieser Sätze wird mir zum Verbrechen gemacht. Sie ist kein Verbrechen.

Erstens, weil die Beobachtung jener Sätze eine allgemeine Menschenpflicht ist. Die populäre Sprache des Volksbewusstseins pflegt das Prinzip,

welches die Handlungsweise des einzelnen bestimmen soll, in dem Satze auszudrücken: Der Mensch soll gewissenhaft leben. Gewissenhaft leben heisst unterscheiden zwischen Recht und Unrecht und das tun, was die prüfende Erkenntnis als das Rechte und Gute bezeichnet hat. Das Gesetz der Gewissenhaftigkeit erhebt als Gesetz der Sittlichkeit die Forderung, unbedingt und ohne Einschränkung zu gelten; — unbedingt, so dass der Mensch in Schuld verfällt, wenn er dem Ausspruch des inneren Gebots unweigerlich Vollzug zu geben Anstand nimmt; — ohne Einschränkung, so dass der Mensch die Vollführung jeder Tat an die Entscheidung knüpfen soll, welche sein sittliches Urteil über die Rechtmässigkeit derselben gefällt hat. Wer diese unbedingte und unumschränkte Herrschaft dem Gesetz der Gewissenhaftigkeit einräumt, ist genötigt, zuzugeben, dass dem Menschen obliegt, bevor er zur Erfüllung des Staatsgesetzes sich entschliesst, zu prüfen, ob die Forderung des Staatsgesetzes der Forderung seines Gewissens nicht widerspricht, ist genötigt zuzugeben, dass, wenn das Geschick den Menschen in die Lage bringt, in welcher er zu entscheiden hat, ob er gewissenhaft und gesetzwidrig, oder gesetzmässig und gewissenlos handeln soll, die Pflicht des Gewissens den Vorzug verdient. Das ist so klar, so einfach und bis zur Handgreiflichkeit verständlich, dass darüber weiter Worte zu verlieren nutzlos ist. — Hervorzuheben bleibt nur übrig, dass derjenige, der das Gesetz des Staates übertritt, wenn er auch noch so gewissenhaft handelt, verpflichtet ist, die Strafe zu leiden, welche die Obrigkeit über ihn verhängt. Durch Unterwerfung unter die Strafe beweist er seine Achtung vor der Obrigkeit. Er hebt die Ordnung des Staates nicht

auf, sondern trägt, soviel in seiner Macht liegt, dazu bei, dieselbe zu erhalten. — Sie sind genötigt, die Gerechtigkeit und die Richtigkeit meiner Schlussfolgerung zuzugestehn. Denn, wenn Sie meine Sätze bestritten, wenn Sie behaupteten, dass jeder unter allen Umständen ohne Frage und ohne Prüfung das Gesetz der Obrigkeit zu erfüllen die Pflicht habe, so verlangen Sie, dass jeder gewissenlos handele, so zerstören Sie die Grundlage der Sittlichkeit, so versündigen Sie sich an Gott und an der Menschheit; denn Sie machen den Menschen aus einem Ebenbilde Gottes zu dem willenlosen, unzurechnungsfähigen Gliede eines durch menschliche Kunst geordneten Staatsmechanismus. — Wenn aber überhaupt für Pflicht des Menschen gilt, jede Forderung, die an ihn gestellt wird, dem Gewissen zur Prüfung vorzulegen, um wieviel gesteigert wird diese Pflicht, wenn das höchste Interesse des Menschen ins Spiel kommt, die religiöse Überzeugung. Je heiliger ihm die Religion ist, desto rücksichtsloser wird er prüfen, je gottesfürchtiger er ist, desto freier von Menschenfurcht.

Und hierbei lege ich Ihnen eine Frage vor, deren Beantwortung Sie unnachsichtlich darauf hinweisen wird, wie Sie selbst geneigt sind, Ihre persönliche religiöse Überzeugung dem Gesetze der Obrigkeit überzuordnen. Sagen Sie: Wenn ein eigentümlicher Lauf der politischen Ereignisse dahin führte, dass unsere Provinz das Szepter russischen Regiments zu fühlen bekäme, und ein Ukas des Zaren bestimmte, Sie sollten die Konfession der preussischen evangelischen Landeskirche aufgeben und das Bekenntnis der griechisch-katholischen Kirche annehmen, würden Sie auch dann behaupten, dass Sie als Untertanen des russischen

Kaisers dem Verlangen der bestehenden Obrigkeit bereitwillig Folge zu leisten gehalten seien? Oder wenn ein noch eigentümlicherer Lauf der politischen Ereignisse dahin führte, dass die Türken den Halbmond auf die Kuppeln unserer Tempel pflanzten, und ein Gebot des Sultans beföhle, Sie sollten Ihrem Glauben abschwören und den Gott Muhameds bekennen, was würden Sie tun? Meine Herren! Wer wirklich eine religiöse Überzeugung hat, der kümmert sich nicht um die Reskripte irgend einer Regierung, die seinen Glauben und sein Bekenntnis, wie es ihr gut dünkt, zu modeln und umzugestalten sich anmasst. —

Doch verlassen wir das Gebiet dieser Betrachtungen, bei welchen die freie Überlegung unseres selbständigen Urteils den Ausschlag gab! Verlassen wir es, um uns auf einen viel festeren Boden zu stellen!

Ich bin zweitens keines Vergehens schuldig, weil ich nichts anderes für die Pflicht der freien Gemeinden erklärt habe, als das zu tun, was allen Christen durch das Beispiel Jesu und der Apostel geboten ist. Die freien Gemeinden sollen den Beruf, den sie von Gott erhalten zu haben überzeugt sind, erfüllen, wie Jesus, für alle Geschlechter das leuchtende Vorbild, seine Sendung vollführt hat. Wie verhielt sich Jesus dem Gesetze des Staates gegenüber? Sie wissen, dass das mosaische Gesetz, auf welchem der israelitische Staat aufgebaut war, befahl, der Sabbat solle von jeder Leibesarbeit frei sein, Sie wissen, dass die Heilighaltung des Sabbats unter Androhung der Lebensstrafe verordnet war, dass derjenige, der den Sabbat brach, angesehen wurde als ein solcher, der den Jehovah der Juden verleugnete und das Gesetz der Landesobrigkeit frevlerisch übertrat; Sie wissen, dass diese Obrigkeit,

bestimmt durch die pharisäische Auslegung des mosaischen Gesetzes, die Krankenheilung am Sabbat verbot. Jesus hat sich nie gescheut, das Gesetz des Staates zu übertreten, wenn es galt, die Herrlichkeit Gottes zu offenbaren und zu vollenden sein Werk. Er heilte am Sabbat den Kranken beim Teiche Bethesda. Er heilte am Sabbat den Blindgeborenen auf dem Tempelwege zu Jerusalem. Er verwarf die Bedenken seiner Jünger, welche ihn warnten, den Sabbat zu brechen und der gerichtlichen Verfolgung sich auszusetzen, — „ich muss wirken die Werke dessen, der mich gesandt hat, solange es Tag ist, es kommt die Nacht, da niemand wirken kann“. Er trat entgegen den Gerichtsbeisitzern des Synedriums, welche die Straffälligkeit seiner Liebeswerke mit gesetzgeberischer Kasuistik dartaten; „mein Vater wirket bisher, und ich wirke auch“. Er versammelte die Gläubigen zum Gottesreich, trotzdem dass ein Beschluss des grossen Rates zu Jerusalem, den Gottesgesandten lästernd, jeden Anhänger des Gesetzesverletzers und Sabbatschänders in den Bann tat. Doch als die Häscher, gesandt von den Hütern des Gesetzes, heranzogen, den Schuldlosen bei nächtlicher Weile zu ergreifen, stellte er ihnen sich dar, furchtlos bekennend: „Ich bin's“, und, von dem jüdischen Gericht und dem römischen Landpfleger verurteilt, erlitt er bereitwillig den Kreuzestod. So handelte Jesus dem Gesetze des Staates gegenüber. —

Und was taten die Apostel, wenn das Gesetz ihnen verbot, was ihr Gewissen verlangte? In der Apostelgeschichte, Kap. 5, V. 27 u. folg. heisst es: „Der Hauptmann und die Diener stelleten die Apostel vor den Rat. Und der Hohepriester fragte sie und sprach: Haben wir euch nicht mit Ernst geboten, dass ihr nicht solltet lehren in Jesu Namen? Und sehet, ihr habt Jerusalem

erfüllet mit eurer Lehre und wollet dieses Menschen Blut über uns führen! Petrus aber antwortete und die Apostel, und sprachen: Man muss Gott mehr gehorchen, als den Menschen. Da stäupten sie die Apostel und geboten ihnen, sie sollten nicht reden in dem Namen Jesu, und liessen sie gehen. Sie gingen aber fröhlich von des Rates Angesicht, dass sie würdig gewesen waren, um Jesu Namens willen zu leiden, und höreten nicht auf, alle Tage in dem Tempel und hin und her in den Häusern zu lehren und zu predigen das Evangelium von Jesu Christo."

Das habe ich von den freien Gemeinden verlangt, nichts mehr und nichts weniger. Sie sollen die Wahrheit, wie sie von ihnen auf Grund des Evangeliums in gewissenhafter Prüfung erkannt worden, verwirklichen, ohne zu berücksichtigen, ob die Regierung sie daran hindern will oder nicht. Sie sollen zu jeder Zeit von ihren Werken nicht eher abstehen, bis die Gewalt ihnen entgegentritt, der Gewalt nicht Gewalt entgegensetzen, sondern die Strafen, die über sie verhängt werden, ruhig erdulden, und dann von neuem durch das Wort und die friedliche Tat die Welt zu überwinden suchen, von neuem, wie die Apostel taten, predigen Christus den Gekreuzigten. Und nun, meine Herren Geschworenen, beantworten Sie, des Richters gedenkend, der auch die Falten Ihrer Herzen kennt, gewissenhaft die Frage, ob ich ein Verbrechen begangen habe. Meine Verurteilung würde die Erklärung enthalten, dass Ihrer Meinung nach ein Verbrechen darin liegt, seinem Mitmenschen zu sagen: Folget in allen Stücken treu dem Beispiel des Gottessohnes und seiner heiligen Jünger! —

Ich bin drittens keines Vergehens schuldig, weil das, was ich für die Pflicht der freien Gemeinden erklärt habe, unbedingt zu erfüllen von anerkannt rechtgläubi-

gen Kirchenlehrern allen Christen öffentlich ans Herz gelegt ist.

Ich nenne zuerst Neander. In seinem Vortrage, welcher der Übersetzung von „de Lamennais Worte eines Gläubigen“ vorangestellt ist, heisst es S. 30 u. 31: „Die Regel, man solle Gott mehr gehorchen, als den Menschen, man solle Gott geben, was Gottes ist, muss so angewendet werden, dass für den einzelnen die Pflicht des Gehorsams aufhört, wo ein Gehorsam im Widerspruch mit dem göttlichen Gesetz verlangt wird, so dass er hier als willenloses Organ gegen sein Gewissen handeln soll. Es ergibt sich dann die Pflicht, nicht zu gehorchen, es ergibt sich nicht die positive Berechtigung, sich gegen die gesetzmässig bestehende Macht gewalttätig aufzulehnen; es ist dann die Pflicht des Christen, in Ergebung gegen den göttlichen Willen, der die menschlichen Verhältnisse ordnet, zu tun, was sein Gewissen verlangt, und zu leiden, was daraus folgt. So handelten Christus und die Apostel, indem sie den Gehorsam versagten, wo er verlangt ward im Widerstreit mit ihrem göttlichen Beruf, aber doch der Gewalt sich unterwarfen, die nach ihrem gesetzmässigen Ungehorsam gegen sie verhängt wurde.“ Neander, der im Sommer dieses Jahres gestorben, war bekanntlich Oberkonsistorialrat und Professor der Theologie zu Berlin. —

Ich nenne zweitens den Dr. Richard Rothe. In seiner theologischen Ethik heisst es S. 977: „Es kann gar wohl vorkommen, dass die Obrigkeit dem einzelnen Zumutungen macht, die er ohne Pflichtverletzung nicht erfüllen kann, und die unbedingt abzulehnen seine Pflicht ist. Nämlich überall da, wo sie Handlungsweisen von ihm verlangt, die mit seinen religiösen Überzeugungen und seinem Gewissen in Wider-

spruch stehen. Es sind dies die Fälle, in denen er Gott mehr gehorchen muss, als den Menschen. Sein Nichtgehorsam darf keine Auflehnung gegen die Obrigkeit sein. Er darf nicht nur, sondern er soll sogar gegen die ungerechte Massregel der Obrigkeit in allen gesetzlich bestehenden Wegen Einspruch erheben und durch Beschwerde und Vorstellung die Zurücknahme derselben zu bewirken suchen; bleiben diese Versuche erfolglos, so soll er dem Gebot der Obrigkeit keine Folge leisten, zugleich aber, fern von jedem Trotz gegen sie, in dem sogenannten leidenden Gehorsam sich ihr gegenüber widerstandslos allen Folgen seiner Gehorsamsverweigerung preisgeben und die Strafen, die sie wegen derselben über ihn verhängen möchte, unweigerlich über sich ergehen lassen." Rothe ist noch heute Grossherzoglich badischer Kirchenrat, ordentlicher Professor der Theologie und Direktor des evangelisch-protestantischen Prediger-Seminariums zu Heidelberg.

Ich nenne drittens Rudolph Stier. In seinem Hilfsbüchlein des Lehrers zum Konfirmandenunterricht heisst es S. 53: „Was zu lehren und zu predigen ist in der Kirche, hat kein König zu befehlen; was Gottes Wort gebietet, darf keine Obrigkeit wehren. Wo sie es täte, da widersteht man; aber man leidet die Strafe, wie die Apostel und ersten Christen im Juden- und Heidentum taten." Stier ist noch heute Pfarrer zu Wichlinghausen in Barmen, durch seine Orthodoxie hinlänglich bekannt in der theologischen Welt. —

Sie haben gehört, dass rechtgläubige Kirchenlehrer aus der Stille ihrer wissenschaftlichen Werkstätte heraus, von dem akademischen Lehrstuhle herab und an geweihter Stätte bei Unterweisung der Katechumenen den Grundsatz vertreten, dessen Beachtung der in-

kriminierte Artikel für die Pflicht der freien Gemeinden erklärt. Was wäre ungerechter, als dafür mich zu verurteilen, dass ich in meiner Weise wiederholt habe, was Männer der Wissenschaft, Lehrer des Volkes öffentlich verkündet? Witzblätter haben in unseren Tagen spottend bemerkt, dass es ratsam sei, die Werke unserer klassischen Schriftsteller zu säubern, damit nicht ein Unkundiger, der mit der Fürsorge unserer Polizei wenig vertraut, durch Anführung von Stellen, welche in jenen enthalten, Gefahr laufe, wegen Anreizung zum Aufruhr belangt zu werden. Ich aber sage Ihnen in vollem Ernst die bittere Wahrheit: Vertilgen Sie vor allem das Evangelium, vertilgen Sie vor allem die Zeugnisse der Männer, welche als Lehrer und Prediger im Dienste des Staates mit Ruhm und Ansehen gekrönt werden, wenn Sie wünschen, dass nie und nirgends eine Stimme sich erhebe, die der Wahrheit ihr Recht gibt! —*)

Herder und der Begriff des Fortschritts.**)

I.

Die Begeisterung, mit welcher Herder die Idee der Humanität und des Fortschritts vertreten hat, ist von jeher sowohl von der Literaturgeschichte wie von der allgemeinen Vorstellung als einer der vornehmsten Züge in dem Charakterbilde dieses um die sittliche und

*) Arnoldt wurde für schuldig befunden und zu vier Wochen Gefängnis verurteilt.

**) Zuerst veröffentlicht im Deutschen Museum. Zeitschr. für Literatur, Kunst und öffentliches Leben. Herausg. von Robert Prutz. 6. Jahrgang 1856. Januar-Juni. Leipzig 1856. — Die obige Abhandlung ist ein Stück von Arnoldts Doktorarbeit (1858).

wissenschaftliche Entwicklung unserer Nation so hochverdienten Mannes anerkannt worden. Es wäre eine überflüssige Mühe, wollten wir hier noch erst durch einzelne Stellen belegen, was wenigstens in den „Humanitätsbriefen“ beinahe jede Seite direkt oder indirekt ausspricht. Die „Humanitätsbriefe“ sind von Anfang bis zu Ende eine ununterbrochene Polemik „gegen das alte Lied“, wie sie sagen: „Menschen sind Menschen! sie sind, was sie waren, und werden bleiben, was sie sind. Hat alle Moralphilosophie sie gebessert?“ Sie suchen zu erweisen, dass „diesem faulen, trübsinnigen Wahne die Wahrheit nicht zur Seite stehe“, dass „das Menschengeschlecht, wenn auch das Ziel der Vollkommenheit nicht zu erreichen wäre und, je näher wir ihm zu kommen scheinen, immer weiter von uns rücke, doch Schritte getan und sich bewegt habe“; sie geben ermunternde Prophezeiungen für die Zukunft, indem sie zugleich, soviel an ihrem Teil ist, diese bessere Zukunft durch Taten des Geistes herbeizuführen und zu beschleunigen suchen. In den „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ wird bei der Darstellung der alten Geschichte nur hier und da auf den Fortschritt aufmerksam gemacht. Wie das Werk sich dann über die Stiftung und den Fortgang des Christentums verbreitet, tritt der Gedanke des Fortschritts schon sichtbarer hervor, es wird darauf hingedeutet, dass „auch hier die Blätter des Trugs abfallen, die Flamme der Zeit Stroh und Stoppeln verzehrt, das wahre Gold aber geläutert habe“. Je mehr der Verfasser sich jedoch der neueren Zeit nähert, um so ausführlicher weist er nach, wie in Europa, in einer stetigen und notwendigen Entwicklung, die sittliche und politische Vernunft sich immer mehr aufhelle und bilde; er schliesst endlich mit der trostreichen Versicherung, „dass die Vernunft und die verstärkte gemeinschaftliche Tätig-

keit der Menschen ihren unaufhaltsamen Gang fortgehe und es eben als ein gutes Zeichen ansehe, wenn auch das Beste nicht zu früh reife". Dazwischen, und zwar auf dem Übergang vom Altertum zum Mittelalter findet sich dann noch ein besonderes Buch eingeschaltet, das in seinen sämtlichen Kapiteln speziell vom Fortschritt handelt, indem es teils die Existenz, teils die Notwendigkeit, teils die Art und Weise desselben erörtert. „Alle Zweifel und Klagen", heisst es hier unter anderm, „über die Verwirrung und den wenig merklichen Fortgang des Guten in der Geschichte rühren daher, dass der traurige Wanderer auf eine zu kleine Strecke seines Weges sieht. Erweiterte er seinen Blick und vergliche nur die Zeitalter, die wir aus der Geschichte genauer kennen, unparteiisch miteinander; dränge er überdem in die Natur des Menschen und erwägte, was Vernunft und Wahrheit sei, so würde er am Fortgange derselben so wenig als an der gewissesten Naturwahrheit zweifeln. Jahrtausende durch hielt man die Sonne und alle Fixsterne für stillstehend; ein glückliches Fernrohr lässt uns jetzt an ihrem Fortrücken nicht mehr zweifeln. So wird einst eine genauere Zusammenhaltung der Perioden in der Geschichte uns diese hoffnungsvolle Wahrheit nicht nur obenhin zeigen, sondern es werden sich auch, trotz aller scheinbaren Unordnung, die Gesetze berechnen lassen, nach welchen kraft der Natur des Menschen dieser Fortgang geschieht." In diesen klassischen Worten also äussert sich dieselbe Zuversicht, mit welcher er zuerst eintretend in die Sphäre der Geschichtsphilosophie, bereits in der Schrift „Auch eine Philosophie der Geschichte" (von 1774) der Ansicht der Montaigne, Bayle, Voltaire, Diderot etc., als ob der Weltlauf nur eine planlose, des Fortschritts bare, jedes höhern Zwecks entbehrende chaotische Verwirrung sei, sich entgegenstellt und un-

erschüttert durch ihre Scheingründe und unbestochen durch ihren Witz an der Idee eines von göttlichem Atem erfüllten, sich zu immer höheren Stufen erhebenden Weltganges festgehalten hatte.

Fassen wir denn diese Idee selbst, wie sie sich bei Herder gestaltet, etwas näher ins Auge. Dieselbe hat, wie man weiss, heutzutage viele Feinde; ja schon haben wir es erleben müssen, dass mit demselben Eifer und derselben ungestümen Begeisterung, mit der Herder einst für den Gedanken des Fortschritts ins Feld trat, bei uns der Rückschritt zur Losung der Weltgeschichte gemacht worden ist. Bekehren freilich werden wir diese Fanatiker des Rückschritts auch durch Herders erlauchtes Beispiel nicht, dazu sind ihre Stirnen zu ehern, oder sagen wir lieber zu stählern? Aber vielleicht wird diese Erinnerung an den grossen Priester der Humanität doch dazu dienen, einzelne Freunde des Fortschritts zu beruhigen und ihr Zutrauen in den ewigen Gang der Geschichte zu befestigen — und wie die Dinge in diesem Augenblick bei uns stehen, wird auch das schon nicht ganz unverdienstlich sein. Unsere Untersuchung wird sich dabei besonders auf drei Punkte richten müssen: erstens wie der Fortschritt bei Herder seinem Inhalte nach, zweitens wie er nach seiner formellen Beschaffenheit bestimmt ist und endlich drittens, welches nach Herders Auffassung die Mittel sind, durch die der Fortschritt sich in Vollzug setzt,

In der eben erwähnten Schrift „Zur Philosophie der Geschichte“ hatte Herder dem Begriff des Fortschritts noch keinen Inhalt gegeben, welcher sich in einfacher und bestimmter Fassung aussprechen lässt. Entkleiden wir die betreffenden Stellen der überschwenglichen Exklamationen und mannigfaltigen poetischen Metaphern, womit der Stil der Sturm- und Drangperiode sie ausgestattet hat, so ergeben sich

etwa folgende Sätze: Wie der Strom aus kleiner Quelle entspringt, wächst, dort abreisst, hier ansetzt, sich schlängelt und weiter und tiefer bohrt, immer aber Strom und Wasser bleibt, bis er ins Meer stürzt: ebenso geht auch die Geschichte durch verschiedene Lebensalter, welche sämtlich den Mittelpunkt ihrer Glückseligkeit in sich selbst tragen und alle ihre Glieder, mögen sie immerhin durch Zeit und Ort getrennt sein, mit einem Glück gleich hohen Grades ausstatten, in der Kontinuität des Strebens unter Veränderungen und Revolutionen ins „grosse Grosse". Dieses „grosse Grosse", welches die einzelnen keineswegs im Verlauf der Zeiten eine fortwachsende und sich vermehrende Tugend und Glückseligkeit gewinnen lässt, vielmehr die einzelnen an und für sich nur als Moment in sich trägt, im Fortgange des Ganzen aber als Mittel zu Zwecken gebraucht, entwickelt sich in einem Fortschritt, der eine leitende Absicht ausführt, mag auch immerhin der menschliche Blick ausserstande sein, die letzte Absicht der Gottheit zu erkennen. Diese Darstellung der Geschichte als eines Schauplatzes der Gottheit, auf welchem die disparatesten Szenen in gegenseitiger Beziehung auseinander erwachsen, sich ineinander verlieren und miteinander zu einem Zwecke zusammenwirken, ist die Aufgabe des philosophischen Geschichtsforschers. Wenn nun auch aus einer andern Stelle desselben Werks, welche den geschichtlichen Verlauf als „Palast Gottes zu seiner Allerfüllung, vielleicht zu seinem Lustanblick" bezeichnet, der Zweck, welchen Herder der Geschichte unterlegt, sich einigermassen ergibt, (wobei indes wohl zu beachten ist, dass dieser Zweck und die oben erwähnte leitende Absicht des geschichtlichen Ganzen keineswegs für völlig identisch gehalten werden können): so bleibt es doch auch danach noch immer unklar, was wir uns eigentlich als

Inhalt jenes Fortschritts ins „grosse Grosse" zu denken haben. Durch die Bestimmungen, welche den Fortschritt der Individuen verneinen und das Zusammenwirken der Begebenheiten und Szenen betonen, könnte man sich zu der Annahme versucht fühlen, als ob Herder hier bei der Vorstellung des Fortschritts eine Erweiterung und Vertiefung der durch bedeutende Persönlichkeiten vertretenen welthistorischen Tendenzen, eine zu immer grossartigeren Konstellationen sich ordnende Verkettung der Tatsachen, ein Wachstum der menschlichen Herrschaft über die Natur vorgeschwebt habe. Allein auch diese Annahme, abgesehen davon, dass auch sie noch keinen ganz deutlichen Begriff gewährt, hat ihr Missliches, insofern die Anschauung, aus der sie erwächst, an eine Auffassung der Geschichte streift, welche in den „Humanitätsbriefen" ausdrücklich als „Macchiavellische" Geschichtsbetrachtung, wenn auch als die klügste ihrer Art, bezeichnet und mit Unwillen verworfen wird: jene Auffassung nämlich, welche, Recht und Unrecht, Tugend und Laster beiseite setzend, die Menschenkräfte rein wie ein Geometer in dem Verhältnis ihrer Folgen und Wirkungen ausmisst und alles, Gutes wie Böses, Edles wie Gemeines, nach einem bestimmten Plan berechnet und benutzt.

Je nebelhafter somit in dieser ersten Schrift die Idee des Fortschritts noch auftritt, um so fasslicher ist der Inhalt, der sich in den „Ideen" (seit 1784) sowie in den „Humanitätsbriefen" (1793) damit verbindet. Hier nämlich fallen Fortschritt und Humanität völlig zusammen. Die Weltgeschichte wird bezeichnet als der Fortschritt in der Humanität; Humanität selbst aber ist der Zweck der Menschennatur und soll daher auch als einziger Antrieb, als erste, unumgänglichste, allgemeinste Pflicht allen Menschen ans Herz gelegt

werden. Doch genügt diese letztere Definition ebenfalls noch nicht, und müssen wir daher noch genauer untersuchen, was Herder unter dem Worte Humanität, diesem eigentlichsten Inbegriff seiner Lehre, dieser Losung seines gesamten Lebens und Wirkens versteht. Es lassen sich in dieser Hinsicht drei Bestimmungen unterscheiden. Erstlich, im allgemeinsten Sinne, begreift Herder unter Humanität jede Äusserung der dem Menschen innewohnenden Kräfte, welche, sei es in einer gegen sich, sei es in einer gegen andere und anderes gerichteten Beziehung, entwickelnd, bildend, organisierend wirkt. Ferner ist die Humanität aber auch Erfüllung der nächstliegenden, dem Menschen unmittelbar von der Natur auferlegten Pflichten, namentlich aller der Pflichten, welche Ehe, Eltern- und Kindesliebe, Freundschaft und Gesellschaft mit sich bringen. Endlich drittens in spezieller Bestimmung ist Humanität erbarmendes, tätiges Mitgefühl mit den Leiden des Nebenmenschen. In allen drei Beziehungen ist sie die praktische Durchführung des Grundsatzes der Billigkeit, welcher lautet: „Was du nicht willst, das dir die Leute tun, tue ihnen auch nicht; und was du willst, das sie dir tun, tue auch ihnen.“ Den drei Sphären, die sich hieraus ableiten, lässt sich alles einordnen, was als Erscheinung der Humanität von Herder aufgeführt wird.

Fügen wir hierzu noch die wichtigsten Eigenschaften, welche Herder der Humanität beilegt. Erstlich ist sie stets nur eine; so mannigfach ihre Erscheinungen, so ist sie doch in allen dasselbe Wesen; als dieses gleiche Wesen ist sie eine Anlage, eine angeborene Fähigkeit des Menschen, an allen Orten, zu allen Zeiten und für alle Menschen erkennbar. Die Humanität ist ferner über die ganze Erde verbreitet; ihre Erscheinung ist durch Ort, Zeit und die Eigen-

tümlichkeit der Volkscharaktere aufs mannigfachste modifiziert. Diese mannigfach modifizierten Erscheinungen sind besondere Formen der allgemeinen Humanität; für jede Humanitätsform gibt es eine in ihrer Art beste Gestalt; die besten Gestalten der besonderen Humanitätsformen sind nicht gleich vollkommen und gleich wertvoll; es muss daher, wenigstens als Ideal, eine Humanitätsform geben, welche absolut vollkommen ist. Die beste Gestalt derjenigen besonderen Humanitätsform zur Darstellung zu bringen, in welcher es sich auslebt, soll jedes Volk bestrebt sein; je mehr sein Streben ihm gelingt, je mehr nähert es sich der absolut vollkommenen Humanitätsform. Damit hängt es dann auch zusammen, dass die Humanität, wiewohl ihrem Wesen nach eins und allen Menschen angeboren, doch in ihrer Entfaltung ein Produkt der Erziehung, der Arbeit und der Übung ist.

Wenden wir uns hiernach wieder zu der obigen Erklärung zurück, wonach die Geschichte der Fortschritt der Menschheit in der Humanität sein soll: so kann dieser Fortschritt nun also darin bestehen, erstlich dass in einer wachsenden Zahl von Individuen das allgemeine Wesen der Humanität zur Erscheinung kommt, d. h. dass der Grundsatz der Billigkeit als einziger Antrieb der Handlungsweise anerkannt wird; zweitens dass in den Völkern die besonderen Humanitätsformen der besten Gestalt ihrer Art und damit der absolut vollkommenen Humanitätsform sich nähern, wobei es sich von selbst versteht, dass jede besondere Humanitätsform alle Zweige der Bildung eines Volks, sowohl Moral, Religion und Gesetzgebung, als Wissenschaft, Kunst und technische Kultur in sich begreift; endlich drittens dass die Erziehung zur Humanität sich verbessert.

Die Attribute der Wesenseinheit, der Allverbreitung

und der nur durch Erziehung und Arbeit zu bewirkenden Entfaltung, welche von Herder der Humanität beigelegt werden, sind massgebend für die Attribute, welche der Fortschritt bei ihm erhält. Es sind dem Wortlaut nach dieselben, die auch neuere Philosophen ihm beilegen; doch ist der Sinn, den Herder damit verbindet, wesentlich verschieden, weshalb es nötig ist, noch einen Augenblick bei diesen Attributen zu verweilen.

Dieselben lauten: unendlich, universell und notwendig.

Allerdings wird der Ausdruck „unendlich“ in dieser Unmittelbarkeit von Herder nicht gebraucht. Allein unter dem „Plus ultra“, welches er der Menschheit als Denkspruch in den Mund legt; unter dem Ausruf: „Kein Herkules hat an die letzten Säulen gereicht! Niemand wird sie erreichen!“; unter der Forderung: „das grosse Werk der Humanitätsbildung muss so lange fortgesetzt werden, als die Menschheit dauert“ — was anderes haben wir darunter zu verstehen und was ist damit gesagt als die Unendlichkeit des Fortschritts? Von dem ersten Flosse, das auf dem Wasser schwamm, geht Herder stufenweise bis zum heutigen europäischen Schiffe und schliesst mit der Frage: „Wohin reichen jetzt nicht schon durch dies eine Werkzeug die Hände der Europäer? wohin werden sie künftig nicht reichen?“ Er erfreut sich an der Aussicht, welche die historisch erwiesene Regsamkeit des menschlichen Geistes in das Unendliche künftiger Zeiten gewähre: „Wie vieles ist in Europa ausgedacht, erfunden, getan, geordnet und für künftige Zeiten aufbewahrt worden! Wie, wenn eine Saite berührt wird, nicht nur alles, was Ton hat, ihr zutönt, sondern auch bis ins Unvernehmbare hin alle ihre harmonischen Töne dem angeklungenen Laute nachtönen; so erfand, so schuf der menschliche Geist,

wenn Eine harmonische Stelle seines Innern berührt ward. Sobald er auf eine neue Zusammenstimmung traf, konnten in einer Schöpfung, wo alles zusammenhängt, nicht anders als zahlreiche neue Verbindungen ihr folgen."

In diesen und vielen ähnlichen Sätzen ist die Überzeugung von der Unendlichkeit des Fortschritts mit einer Entschiedenheit ausgesprochen, die gar nicht grösser sein kann; es fragt sich nun bloss noch, wie Herder sich diese Unendlichkeit dachte. Hegel nennt bekanntlich den Fortschritt ebenfalls unendlich und beschreibt ihn als einen Stufengang, in welchem der Geist seine Substanz ausarbeitet. Der Geist setzt Bestimmungen, hebt sie auf und gewinnt durch dieses Aufheben selbst eine affirmative, reichere und konkretere Bestimmung; jede Stufe, verschieden von der andern, hat ihr eigentümliches Prinzip; jedes dieser Prinzipien ist eine Bestimmtheit des Geistes, in der Geschichte ein besonderer Volksgeist und gibt der ganzen Wirklichkeit desselben ein gemeinschaftliches Gepräge. Es ist nun zwar immer ein und derselbe Geist, welcher in diesem Stufengange reichere und konkretere Bestimmungen gewinnt; doch wird sich, im Widerspruch mit Hegel selbst, schwerlich leugnen lassen, dass er, indem er in diese Bestimmungen sich umsetzt, in jeder Bestimmtheit wesentlich ein anderer ist.

Anders bei Herder. Allerdings statuiert auch er eine Art von Stufengang, wenn er sagt, dass jeder Fortschritt, jede Äusserung der menschlichen Kraft, jede Erfindung neue Fortschritte, neue Kraftäusserungen, neue Erfindungen zur Folge habe, dass aus dieser Verbindung eine fortwachsende Entwickelung hervorgehe und dass der Bau des menschlichen Scharfsinns an Ausdehnung und Höhe gewinne. Doch ist er weit entfernt, in diesem Fortgange eine Veränderung des We-

sens der Menschheit zu erblicken. Ausgehend vielmehr von dem Grundsatz der Wesensgleichheit der Humanität, in der Überzeugung, dass sie an allen Orten, zu allen Zeiten und unter allen Völkern dieselbe, dass der Neger wie der Grieche, der Troglodyte wie der Sinese, sofern er nur Vernunft und Billigkeit übt, wesentlich derselbe Mensch, dass Sokrates und Confucius, Plato und Cicero und alle Philosophen der neuern Zeit auf den einen Punkt gewirkt haben, auf dem unser ganzes Geschlecht ruht, und dass sie mithin sämtlich Teilhaber sind derselben Weltseele, der einen Menschenvernunft und Menschenwahrheit — konnte Herder die Unendlichkeit des Fortschritts nicht auf das innere Wesen der Menschheit beziehen. Jene Unendlichkeit betrifft bei ihm nicht die Humanität selbst, sondern nur die Form derselben. Es soll die beste Form gefunden werden; in der Unendlichkeit der Bestrebungen und Versuche, durch welche sie gefunden werden soll — darin und in nichts anderm liegt die Unendlichkeit seines Fortschrittsbegriffs. Zu den Eigentümlichkeiten seiner Auffassung gehört es ferner, dass er sich den Fortschritt weniger wie eine aufsteigende Linie als wie eine Fläche vorstellt, auf welcher jeder Punkt eine Welt schlummernder Kräfte birgt. Die Kräfte haben die Fähigkeit, sich unter gewissen Voraussetzungen zu entfalten, und auch nach ihrer Entfaltung vermögen sie, unter der Einwirkung homogener Einflüsse, neue Entwickelungen zu treiben. Unendlich ist die Zahl der Kräfte, unendlich sind die Arten ihrer Entfaltung, unendlich die Arten der Verbindung, welche sie nach ihrem Erwachen einzugehen vermögen. Der Fortschritt aber besteht darin, dass die Bedingungen, welche der ruhenden Kraft die Möglichkeit und den Reiz bringen, sich zu äussern, ins Leben treten. Unter diesem Gesichtspunkte wird die grosse und gute Ein-

richtung der menschlichen Natur gepriesen, in welcher alles im Keime da sei und nur auf seine Entwickelung warte, in welcher die Blüte sich morgen zeigen werde, wenn sie sich nicht heute erschliesse. Unter diesem Gesichtspunkte werden ferner die Nationen der Erde betrachtet, wie die Natur ihre Gaben verschieden an sie ausgeteilt habe und auf unterschiedlichen Stämmen nach Klima und Pflege verschiedene Früchte wachsen lasse. Unter diesem Gesichtspunkte erscheint endlich das ganze historische Terrain als eine bunte Wiese, auf welcher es mancherlei Blumen und mancherlei Völker gebe, und die grosse Mutter der Dinge, die Zeit, jetzt diese, jetzt andere Gaben aus ihrem Füllhorn werfe und allmählich die Menschheit von allen Seiten bearbeite.

Das zweite Attribut, das Herder dem Begriff des Fortschritts beilegt, ist die Universalität. Die neuere Forschung hat ihm darin zugestimmt, mit der Einschränkung jedoch, dass nicht die Individuen fortschreiten, sondern lediglich die Gattung. Schon Kant hält die Durchführung des verborgenen Planes, welchen die Natur im grossen der Geschichte der Menschengattung untergelegt habe, namentlich also die Errichtung einer vollkommenen Staatsverfassung, für möglich, auch wenn die einzelnen in ihrem Egoismus verharren; die einzelnen, ja selbst ganze Völker, sagt er, können nur ihre eigenen selbstsüchtigen Zwecke verfolgen wollen und müssen dabei doch, ohne es zu wissen und zu ahnen, an der Beförderung einer Naturabsicht arbeiten, welche ihnen unbekannt ist und unbekannt bleibt. Ebenso spricht auch Hegel den grossen Männern, welche die Welt fördern, das Bewusstsein über die wahre Bedeutung ihrer Taten ab, ohne darum dem Fortschritt selbst die Universalität abzusprechen, indem er dabei voraussetzt, dass, sobald ein neues

Moment der Idee zur Wirklichkeit geworden, auch alle Individuen in ihrem Denken, Wollen und Empfinden durch das im Lichte der Gegenwart offenbare Prinzip berührt und beherrscht werden. Übereinstimmend damit wird auch von Herder in seiner ersten Schrift zur Philosophie und Geschichte in Abrede gestellt, dass der Fortschritt der Gesamtheit den einzelnen zugute komme. Aber auch nur in dieser ersten Schrift; in den „Ideen“ sowie in den „Humanitätsbriefen“ stellt er gerade die entgegengesetzte Ansicht auf. Wie der Staat für ihn nur die Summe und das Aggregat der Individuen ist, welche in den Verband desselben gehören, so ist ihm auch die Menschheit nichts anderes als die Kette der Glieder, welche das Geschlecht ausmachen. Darum ergeht auch an alle einzelnen der gleichmässige Ruf zum Fortschritt. Er sah ein Naturgesetz darin, dass ein Mensch mit dem andern, ein Volk mit dem andern lerne, unaufhörlich lerne, bis endlich alle die schwere Lektion gefasst haben. „Kein Volk,“ ruft er, „ist ein von Gott auserwähltes; die Wahrheit muss von allen gesucht, der Garten des gemeinen Besten von allen angebaut werden; am grossen Schleier der Minerva sollen alle Völker, jedes auf seiner Stelle, ohne Beeinträchtigung, ohne stolze Zwietracht wirken.“ Ist ja doch die Humanität über die ganze Erde verbreitet, wird sie ja doch von allen erkannt, von allen kultiviert; mithin muss auch der Fortschritt ein gemeinsamer sein.

Ja Herder geht noch weiter. Der Fortschritt ist nicht bloss deshalb universell, weil jeder für sich und für seinen Teil an ihm partizipiert, sondern auch deshalb, weil das Menschengeschlecht solidarisch verbunden ist. „Das Menschengeschlecht,“ sagt er, „ist ein Ganzes; wir arbeiten und dulden, säen und ernten füreinander.“ Diese Solidarität wird wiederholentlich auf

das nachdrücklichste hervorgehoben. „Wie jede Klasse von Naturgeschöpfen,“ heisst es an einer andern Stelle, „ein eigenes Reich ausmacht, auf andere Reiche bauend, in andere hineingreifend; so das Menschengeschlecht, mit dem besondern und höchsten Abzeichen, dass die Glückseligkeit aller von den Bestrebungen aller abhängt. Wir können nicht glücklich oder ganz würdig und moralisch gut sein, solange z. B. ein Sklave durch Schuld der Menschen unglücklich ist: denn die Laster und bösen Gewohnheiten, die ihn unglücklich machen, wirken auch auf uns oder kommen von uns her. Es ist dieselbe Herzlosigkeit, die Europa wie Amerika unter dem Joch hält. Dagegen auch jede gute Empfindung und Übung eines Menschen auf alle Weltteile wirkt.“ So geht aus der Allverbreitung der Humanität die Universalität des Fortschritts und gleichzeitig mit der Universalität die Solidarität hervor.

Das dritte der oben erwähnten Attribute betraf die Notwendigkeit des Fortschritts. Herder hat sich für diese Notwendigkeit mit derselben Unerschütterlichkeit der Überzeugung erklärt, mit der es späterhin auch von Fichte (dem der Fortschritt die „blosse Analyse des Ist der Gotteserscheinung“ ist) und von Hegel (bei der Definition des Begriffs der Weltgeschichte) geschehen ist. Selbst wenn alle Regenten der Erde sich verbänden, behauptet Herder, die fortgehende Entwickelung des Menschengeschlechts für immer zu hindern, so würden sie dennoch niemals zum Zwecke kommen. Kein Hindernis, behauptet er, gebe es im Leben der Nationen, das unübersteiglich wäre, jede, wenn sie nur ernstlich wolle, müsse zu dem gelangen, was sie sein solle.

Soweit also trifft er mit den Neuern zusammen; in einigen andern Punkten dagegen weicht er nicht unerheblich von ihnen ab. Nach Hegel ist der not-

wendige Fortschritt bekanntlich das Werk der produzierenden Idee, der nach sich selbst strebenden und treibenden Wahrheit; er geht hervor aus der Verbindung der Notwendigkeit und der Freiheit, indem der innere, an und für sich seiende Gang des Geistes als Notwendigkeit, das aber, was im bewussten Willen der Menschen unter der Form des Interesse erscheint, als Freiheit zu betrachten ist. Der Weltgeist ist als Vernunft dem geschichtlichen Dasein immanent und vollbringt sich in demselben und durch dasselbe. Von den hervorragenden historischen Individuen wird das Allgemeine, welches in dem Bestehen eines Volks oder Staats die Basis einer Epoche ausmachen soll, durchgesetzt, indem sie ihre partikulären Absichten vollführen. Dieselben sind formell von denen der übrigen nicht unterschieden, materiell aber dadurch, dass sie das Allgemeine enthalten, welches Wille des Geistes ist. Sie werden daher von Hegel geradezu Geschäftsführer des Geistes, Heroen, Seelenführer ihrer Mitmenschen genannt; sie haben nicht das Bewusstsein der Idee überhaupt, sondern sind praktisch und politisch, aber zugleich denkend und mit der Einsicht dessen begabt, was Not und an der Zeit ist; sie wollen sich befriedigen, nicht andere, in Wahrheit aber ist die ganze Masse ihres Wollens, ihres Interesse, ihrer Tätigkeit nichts als Werkzeug und Mittel des Weltgeistes, welcher seinen Zweck, in konkreter Wirklichkeit die Anschauung seiner selbst zu erringen, durch die Produktion und Normierung der Geschichte realisiert. Notwendig ist hier also der Fortschritt deshalb, weil er die Selbstbewegung des Weltgeistes ist. Aber eben deshalb ist er auch keine wahre Tat des Menschen; nach einem Entwurfe ausgeführt, den das Individuum nicht kennt, auf ein Ziel gerichtet, das über die Sphäre der Menschheit hinausreicht, vollzieht er sich

durch die Anstrengung und die Arbeit, nicht aber mit dem bewussten Willen des Handelnden. Die Tendenz, welche den Menschen zur Teilnahme an der Arbeit bewegt, welche in ihrer gelungenen Verwirklichung dem Menschen Befriedigung und Genuss seiner selbst gewährt, ist nur die umschliessende Hülle eines Höhern, das über jene Tendenz hinausgreift. Der notwendige Fortschritt ist als regierende Vernunft eine Macht, welche, sich selbst genug und sich selbst Gesetz, dem einzelnen nach Art des antiken Schicksals gegenübertritt.

Von dieser Hypostase des Fortschritts findet sich bei Herder nichts. Auch er hält, wie wir wissen, den Fortschritt für notwendig, aber zugleich für eine Tat des Menschen. Herder selbst hat ausdrücklich davor gewarnt, den einzelnen Tatsachen der Geschichte verborgene Absichten eines unbekannten Entwurfs der Dinge oder gar die magische Einwirkung unsichtbarer Dämonen anzudichten; das Geschick offenbare seine Absichten durch das, was geschehe und wie es geschehe. Übereinstimmend damit sah er in den Tatsachen auch nur das, wofür sie sich selbst in dem Zweck ihrer Urheber und der offenbaren Erscheinung ihres Verlaufs ausgeben; er hielt sie für nicht mehr als für die verkörperte Kraft und den verkörperten Willen der Menschen. Mit einem Worte: er sah den Fortschritt in die Hände der Menschen gelegt. „Allenthalben", sagt er, „ist die Menschheit das, was sie aus sich machen konnte, was sie zu werden Lust und Kraft hatte. War sie mit ihrem Zustande zufrieden oder waren in der grossen Saat der Zeiten die Mittel zu ihrer Verbesserung noch nicht gereift, so blieb sie Jahrhunderte hin, was sie war und ward nichts anderes. Gebrauchte sie aber der Waffen, die ihr Gott zum Gebrauche gegeben hatte, ihres Verstandes, ihrer Macht

und aller der Gelegenheiten, die ihr ein günstiger Wind zuführte, so stieg sie künstlich höher, so bildete sie sich tapfer aus. Tat sie es nicht, so zeigt schon diese Trägheit, dass sie ihr Unglück minder fühlte."

Allerdings erscheint der Fortschritt hier zugleich von Mitteln abhängig, welche in der grossen Saat der Zeiten reifen, sowie von Gelegenheiten, welche durch einen günstigen Wind zugeführt werden sollen, also überhaupt von höhern, ausserhalb der menschlichen Sphäre liegenden Mächten. Aber der Fortschritt selbst, der faktische, tatsächliche Fortschritt hört darum nicht auf, ein Werk der Menschen zu sein, indem sie es ja sind, von denen die Saat gestreut, von denen die Blüte und die Frucht gezeitigt wird, deren Erkenntnis, deren Streben die Benutzung der Gelegenheiten anheimgestellt ist. Besonders angelegen lässt Herder es sich sein, den Glauben an eine unmittelbare Einwirkung der Gottheit aus dem Vorstellungskreise der Menschen zu entfernen. Er sagt: „Was im Menschenreiche geschehen soll, muss durch Menschen bewirkt werden. Wir leiden so lange unter unserer eigenen Schuld, bis wir, ohne Wunder der Gottheit, den bessern Gebrauch unserer Kräfte selbst kennen lernen." Und ferner: „Die Gottheit hilft uns nur durch unsern Fleiss, durch unsern Verstand, durch unsere Kräfte. Als sie die Erde und alle vernunftlosen Geschöpfe derselben erschaffen hatte, formte sie den Menschen und sprach zu ihm: sei mein Bild, ein Gott auf Erden, herrsche und walte! Was du aus deiner Natur Edles und Vortreffliches zu schaffen vermagst, bringe hervor; ich darf dir nicht durch Wunder beistehen, da ich dein menschliches Schicksal in deine menschliche Hand legte." Wenn er dann die Gottheit weiter sagen lässt: „aber alle meine heiligen, ewigen Gesetze der Natur werden dir helfen", so ist damit eine mittelbare Ein-

wirkung der Gottheit allerdings eingeräumt; doch werden wir späterhin zeigen, dass darin auch durchaus kein Widerspruch enthalten ist.

Noch in einem zweiten Punkte entfernt Herders Ansicht über die Notwendigkeit des Fortschritts sich von den Ansichten der Neuern. Die Vorstellung des notwendigen Fortschritts pflegt jetzt mit der Vorstellung eines Zuges verbunden zu sein, welcher in fester und vorausbestimmter Ordnung die Völker unterwirft. Gewöhnlich lässt man ihn im allgemeinen von Osten nach Westen gehen. Sehr spezialisiert ist er neuerlich von Gervinus, der ihn von der nördlichen Grenze der germanischen Völker nach Amerika, dann zurück von Westen nach Osten sich verbreiten lässt; in diesem Laufe, meint er, sei das Schicksalsvolle der Freiheitsbewegung ganz besonders deutlich zu erkennen. Herder, sofern er den Begriff der Unendlichkeit in der Fassung aufrecht erhalten wollte, die er ihm einmal gegeben, hätte sich mit einer derartigen Vorstellung niemals befreunden können. Der unendliche Fortschritt, als Entfaltung der Kräfte gedacht, welche auf der Oberfläche der Erdkugel überall und jederzeit vor sich geht, sobald der innere Trieb zur Äusserung angeregt wird, muss sein Wesen auch als der notwendige beibehalten. Die Kraft kann nicht als eine in konzentrierter Fülle beschlossene, in ihrem jeweiligen Fürsichsein zur Offenbarung bereite und der Offenbarung gewärtige, gleichzeitig aber auch als eine unfertige gedacht werden, welche die Fähigkeit der Evolution erst dadurch gewinnt, dass sie andere Elemente in sich aufnimmt und in Verbindung mit ihnen einen Gärungsprozess durchmacht. Die Kräfte, welche in den verschiedenen Stämmen des Menschengeschlechts niedergelegt und zur Humanität bildbar sind, können ihre Bestimmung erreichen, auch ohne dass eine besondere Kulturströmung über

sie kommt. Allerdings ist die Gattung solidarisch verbunden, die Humanität, welche in Europa herrscht, wird auch auf Amerika günstig wirken; aber doch nicht in dem Sinne, dass der Europäer dem Amerikaner unmittelbar von seiner Humanität abgibt, sondern lediglich so, dass er kraft seiner Humanität den Amerikaner nicht hindert, sich ebenfalls zur Humanität zu entfalten. Der Europäer und der Amerikaner, der Asiate und der Afrikaner können human, vernünftig und billig sein, ohne dass sie in gegenseitige Berührung kommen. Treten sie in Verbindung, und zwar als humane, so werden die Formen der Humanität, in welcher der eine und der andere sich entwickelt, durch gegenseitigen Einfluss modifiziert werden; sie werden an Vollkommenheit unterschieden sein. Trotzdem ist es nicht die Aufgabe des einen, in seinem Dasein die Humanitätsform des andern nachzubilden. Was soll also hier die Annahme einer Fortschrittsbewegung, welche in einem vorausbestimmten Zuge über den Erdkreis schreitet? Schon in der Schrift „Auch eine Philosophie der Geschichte“ legte Herder Protest dagegen ein, dass jemals die Vervollkommnung der Welt berechnet werden könne wie eine Progression, bei welcher die einzelnen Menschen und die Geschlechter sich so aneinander reihen, dass die folgenden in der Aufklärung, Tugend und Glückseligkeit die vorhergehenden stets übertreffen, und das gegenwärtige Geschlecht die Summe, welche sämtliche voranstehende Glieder ausmachen, in sich fassend, als das letzte und höchste die ganze Reihe schliesse. In den „Ideen“ forderte er ausdrücklich auf, der Meinung zu entsagen, als ob die Römer bestimmt gewesen seien, über den Griechen ein vollkommeneres Glied in der Kette der Kultur zu bilden. Wenn er die Kultur, wie sie in den verschiedenen Völkern hervorgetreten, ins Auge fasste und in

bildlicher Vorstellung sich vergegenwärtigte, so bemerkte er weniger einen sanften Fluss, als den Sturz eines Waldwassers von den Gebirgen: abgerissene Ecken, aus- und einspringende Winkel, einen Strom, der sich nicht in gerader Richtung fortziehe, sondern hier abreisse, dort ansetze, allerdings aber weiter dringe. Er glaubte, mit einem Wort, nicht an die Stetigkeit des Fortschritts. Wenn er überdachte, was Realis de Vienna geurteilt und gelehrt hat, wunderte er sich, wie sehr die Stimme der Wahrheit aufgehalten werden könne. Selbst der Gedanke, dass ganze Länder Europas wieder in Barbarei versinken könnten, hatte ihm nichts Widersinniges oder Unwahrscheinliches. Er wandte sich dabei, wie in andern Stücken, mehr der ältern Anschauung zu, nach welcher Iselin die Geschichte der Menschheit als einen ziemlich ordnungslosen Wechsel von Fortschritt und Rückschritt, von Wachstum und Verfall darstellte, doch so, dass durch diese Schwankungen der Zustände hindurch die Menschheit allmählich der Vollkommenheit sich nähere.

Weshalb erhält nun aber der Fortschritt von Herder bei alledem das Prädikat der Notwendigkeit? Er ist notwendig, erstens weil er in der menschlichen Natur begründet ist, und zweitens weil er sich unter Gesetzen vollzieht, welche der Humanität von jeher aufgeholfen haben und, so wahr sie Naturgesetze Gottes sind, auch fernerhin aufhelfen werden. Von Comenius wird der Grundsatz adoptiert, dass der Trieb der Menschheit zu ihrer Verbesserung unaustilgbar und selbst noch in den wildesten Abwegen wirksam ist. Der Perfektibilitätstrieb, der menschlichen Natur eingeboren, erscheint ihr in der Herderschen Theorie so wesentlich zugehörig, dass er von einigen, wie z. B. von Rosenkranz, recht eigentlich für das gehalten wird, was Herder Humanität nannte. Weil aber dieser Perfekti-

bilitätstrieb sich äussern muss, ist auch der Fortschritt notwendig.

Indem nun der Mensch unter dem Einfluss dieses Triebes aus sich hervorzubringen versucht, was er hervorzubringen imstande ist, wird er durch die Wirksamkeit ausser ihm seiender Gesetze unterstützt. Das erste dieser Gesetze, welches in den „Ideen" angeführt wird, lautet dahin, dass alle zerstörenden Kräfte mit der Zeit nicht nur den erhaltenden Kräften unterliegen, sondern auch selbst zur Ausbildung des Ganzen dienen müssen. Dasselbe soll sich im Verlauf der Geschichte dadurch offenbaren, dass im Menschengeschlechte weniger Zerstörer als Erhalter geboren werden, die verwüstenden Dämonen sich vermindern, der Fortschritt der Künste und Wissenschaften immer neue Mittel bietet, einzuschränken und unschädlich zu machen, was die Natur selbst nicht auszutilgen vermochte. Herder nennt es eine gütige Ordnung, dass der Nebukadnezar und Kambyses, der Attila und Dschingiskhan eine weit geringere Anzahl in der Geschichte sei, als der sanften Feldherren und friedlichen Monarchen; wenn die Natur unsertwegen freilich nicht von ihrem Gange ablassen und also auch nicht aufhören werde, unter den zahllosen Formen und Komplexionen, welche sie hervorbringe, auch dann und wann Menschen von wilden Leidenschaften, Geister zum Zerstören und nicht zum Erhalten ans Licht der Welt zu senden, so stehe es, meint er, ja auch in der Gewalt der Menschen, diesen Wölfen ihre Herde nicht anzuvertrauen, vielmehr durch Gesetze der Humanität sie selbst zu zähmen. Ja er sucht allen Ernstes historisch nachzuweisen, dass die zerstörenden Dämonen des Menschengeschlechts an Zahl wirklich abgenommen haben, wobei er sich besonders auf das Beispiel der Kriegskunst und ihrer allmählichen Entwickelung und Umgestaltung beruft.

Zu diesem Gesetz von der allmählichen Abnahme der zerstörenden Kräfte tritt dann das Gesetz vom Beharrungszustande. Zum Beharrungszustande eines Dinges ist ein Maximum oder Minimum erforderlich, das aus der Wirkungsweise der Kräfte dieses Dinges folgt. Das Maximum, auf welchem der Beharrungszustand der Menschheit beruht, ist Humanität, Vernunft und Billigkeit in allen Klassen, in allen Geschäften der Menschen. Nun schliesst Herder weiter: das Menschengeschlecht strebt, wie jedes Ding, nach Dauer; es kann Dauer nur dadurch gewinnen, dass es auf Billigkeit sich gründet; übt es nicht Billigkeit, so löst es sich selbst auf. Die Wahrheit dieses Satzes muss das Menschengeschlecht selbst einsehen, weil der Verstand ihm wesentlich ist; aber auch zur Befolgung desselben muss es sich bewogen fühlen, weil es seiner Natur nach zu bestehen wünscht.

Das dritte Gesetz soll ebenfalls auf den Tafeln der Natur geschrieben stehen; es ist das Gesetz der Wiedervergeltung. Man muss gut machen, was man böse gemacht hat, oder Busse leiden. Hoffentlich, meint Herder, wird das Menschengeschlecht das erste wählen; Europa wird gut machen, was es im Taumel der Leidenschaft, unter den Hüllen des Aberglaubens und der Barbarei, unter dem Joch der Vorurteile und des Despotismus böse gemacht, und die gesamte Menschheit wird sich seiner helleren Vernunft, seiner vermehrten Billigkeit erfreuen.

Einer näheren Kritik dieser angeblichen Gesetze können wir uns füglich entheben; sie sind so willkürlich herausgegriffen und in sich selbst so locker gefügt, dass sie bei der leisesten Berührung in nichts zerfallen. Dagegen dürfte es zweckmässig sein, bevor wir diesen Gegenstand verlassen, noch einmal den Punkt hervorzuheben, in welchem Herders Ansicht von der Not-

wendigkeit des Fortschritts von der Ansicht Hegels unterschieden ist. Hegel legt die Notwendigkeit in den Fortschritt selbst hinein und beschreibt ihn als den an und für sich seienden Gang des Geistes; Herder dagegen trennt den Fortschritt und die Notwendigkeit und bestimmt letztere als eine Reihe von Gesetzen, welche den Fortschritt von unten her beherrschen. Zu untersuchen, woher dieser Unterschied stammt, würde uns hier zu weit führen; nur im allgemeinen sei bemerkt, dass der eigentliche Ausgangspunkt in der Differenz über den Gottesbegriff liegt.

II.

In der ersten Hälfte unsers Aufsatzes haben wir uns über den Inhalt aufzuklären gesucht, den der Begriff des Fortschritts bei Herder hat, sowie über die Eigenschaften, die er demselben beilegt; es bleibt uns nun noch übrig, die Mittel anzugeben, durch welche nach Herders Auffassung der Fortschritt sich in Vollzug setzt.

Der Zeitwechsel, wie er, die Veränderlichkeit des gesamten irdischen Daseins dokumentierend, ruhelos teils das Bestehende hinwegführt und begräbt, teils das Werdende gebiert und ausbildet, ist eine Vorstellung, welche sich dem Sinne Herders, so oft er sich in historischen Betrachtungen erging, immer wiederkehrend aufdrängte. In der Schrift „Auch eine Philosophie der Geschichte“ (1774) geht er davon aus, dass der Inhalt des Predigerbuchs das Symbol der Erde sei. Er wird nicht müde, zu beobachten, wie das Rad der Zeit fortrolle, immer dasselbe bleibe und dabei doch immer eine neue Seite zeige; er bemerkt, wie die Zeit auch an den Pfeilern nage, welche das System der gegenwärtigen Wirklichkeit stützen. Wenn es

dabei, angesichts der Hinfälligkeit aller menschlichen Schöpfungen, zuweilen geschieht, dass das Gefühl der Wehmut in der Stimmung des Reflektierenden die Oberhand gewinnt, so erfüllt ihn doch noch häufiger freudige Hoffnung, welche die heranziehenden Erscheinungen der Zukunft als Träger einer neuen und höhern Entwicklung begrüsst. Der Wechsel der Zeit mit seinem Gefolge von neuen Antrieben, Umständen und Situationen ist der Bote und Gehilfe des Fortschritts. Indem die Erde Jahr für Jahr die Sonne umkreist, verändert sie sich; kein Sonnenstrahl geht auf ihr verloren, und ebenso bleibt auch kein abgefallenes Blatt eines Baumes, keine Handlung eines Menschen ohne Wirkung; in dem Fortgang der Zeiten liegt ein Fortgang des Menschengeschlechts.

Dieser Fortgang erhält eine nähere Begriffsbestimmung in dem Aufsatz „Tithon und Aurora“ (vom Jahre 1792), indem hier die Frage beantwortet wird, ob er Revolution sei oder Evolution. Die Untersuchung gelangt zu dem Resultat, dass der Name Revolution allerdings ganz passend sei, aber nur soweit man den Sprachgebrauch der Astronomie dabei festhalte. Diese nämlich nenne Revolution eine nach Mass, Zahl und Kräften geregelte, in sich zurückkehrende Bewegung der grossen Weltkörper, die nicht nur in sich selbst die stillste Ordnung sei, sondern auch im Zusammenhange mit andern harmonischen Kräften das Reich einer ewigen Ordnung begründe. In diesem Sinne sei der Gang der Zeit Revolution, als ein stiller Fortschritt, eine Wiederkehr gewisser Erscheinungen nach ihrer eigenen Natur, bei welcher der Entwurf einer fortwirkenden Weisheit und Güte erkannt werden könne. Da nun aber dieser astronomische Sprachgebrauch keineswegs der allgemeine, vielmehr das Wort Revolution in der neuern Modesprache gemissbraucht und

auf Umwälzungen bezogen sei, bei welchen gewaltsamerweise das unterste zu oberst gekehrt worden, so scheine es heilsam, den Gang der Zeit nicht als Revolution, sondern als Evolution zu bezeichnen. Herder kommt auf die Fundamentalanschauung zurück, dass, wie das ganze Universum, so jeder Staat, jede Verfassung, jede Einrichtung, jede Person eine Hülse zukunftreicher Keime sei. Diese Keime sollen evolviert werden in allen Gattungen, Arten und Gestalten, welche irgend möglich sind, und sie werden es in der Tat, indem der Wechsel der Zeit Umstände zutage fördert, welche bald diese, bald jene Keime ins Leben zu rufen geeignet sind.

Dem Begriff der durch den Zeitwechsel angeregten Evolution schliesst sich als weiteres Moment der Begriff der Periodizität an. Die Evolution setzt sich allmählich durch, und zwar so, dass sie immer verborgenere, immer tiefer liegende Keime herauskehrt, welche ohne den Vorgang anderer nicht tätig werden konnten. Dadurch entstehen Perioden, indem, wenn eine Genesis vollendet ist, Ruhe und Stillstand eintritt, damit der Organismus Zeit habe, sich zur Vollführung der folgenden zu sammeln. Jede Genesis bildet in ihrer Gesamtheit eine Geschichtsepoche, in jeder Geschichtsepoche waltet ein eigentümlicher Geist der Zeit. Die „Humanitätsbriefe“ bezeichnen diesen Geist als einen mächtigen Genius, einen gewaltigen Dämon, an welchem, wie nach der Meinung des Averroes an der einen Seele des ganzen Menschengeschlechts, jedes Individuum bald tätig, bald leidend teilnehme. Der Begriff desselben wird darin definiert als die Summe der Gedanken, Gesinnungen, Anstrengungen, Triebe und lebendigen Kräfte, die in einem bestimmten Fortschritt der Dinge mit gegebenen Ursachen und Wirkungen sich äussern; die vielfachsten Modifikationen wechseln in ihm, je-

nachdem der Strom der Begebenheiten langsamer oder schneller die Wellen treibt.

Hierbei ist jedoch zu bemerken, dass der Umschwung der Zeit und die Evolution der Kräfte keineswegs in allen Schriften Herders als dieser sanfte, ruhige Fortgang erscheint, wie es in dem angeführten, zur Zeit der französischen Schreckensherrschaft geschriebenen Aufsatz geschieht, offenbar in teils warnendem, teils tröstendem Gegensatz gegen jenes furchtbare Weltereignis. Soweit freilich wie Kant, dem der in der menschlichen Gesellschaft herrschende Antagonismus das einzige oder doch hauptsächlichste Mittel war, die Entwickelung aller Anlagen zustande zu bringen, geht Herder nirgends. Wohl aber finden sich bei ihm zahlreiche Stellen, in denen die Heilsamkeit der Gegensätze hervorgehoben wird, mit dem Unterschiede allerdings, dass sie in den früheren Schriften stärker, in den späteren minder ausdrücklich oder doch nur gleichzeitig mit der Notwendigkeit ihrer Ausgleichung betont wird. In der vorhin erwähnten „Philosophie der Geschichte", vom Jahre 1772, ist die Gewaltsamkeit der Weltveränderungen geradezu als Bedingung des Fortschritts postuliert: „Warum", heisst es hier, „ist nicht jede solcher Reformationen lieber ohne Revolution geschehen? Man hätte den menschlichen Geist nur sollen seinen stillen Gang gehen lassen, statt dass jetzt die Leidenschaften im Sturme des Handelns neue Vorurteile gebaren und man Böses mit Bösem verwechselte — — Antwort: weil so ein stiller Fortgang des menschlichen Geistes zur Verbesserung der Welt kaum etwas anderes als Phantom unserer Köpfe, ein Gang Gottes in der Natur ist. Das Samenkorn fällt in die Erde: da liegt's und erstarrt; aber nun kommt die Sonne, es zu wecken: da bricht's auf, die Gefässe schwellen mit Gewalt auseinander, es durchbricht den Boden — so

Blüte, so Frucht." In der 1777 verfassten Abhandlung „Über die dem Menschen angeborene Lüge" gilt die Immutabilität des Fortschreitens in gerader Linie nicht für wirkliches Menschenlos, sondern für ein unwirkliches Abstraktum, während von der Kontrarietät im Menschen behauptet wird, dass sie, das Siegel Gottes, in unserer Natur und im ganzen Weltbau verbreitet sei. Doch wird auch hier schon erwähnt, dass überall zwei Kräfte, die entgegengesetzt sind, zusammenwirken müssen und dass erst aus der Kombination und gemässigten Wirkung beider das höhere Resultat einer weisern Güte, Ordnung und Bildung entstehe. In den „Ideen" tritt die Gewaltsamkeit einer von Gegensätzen zerteilten Bewegung vor der Allmählichkeit des organischen Wachstums zurück; nur hier und da, wie bei den Wanderungen und Vermischungen der Völker, wird ihr gegenseitiges Drängen und Kämpfen als ein unentbehrliches und erspriessliches Lebensmoment, nur einmal prinzipiell der Fortschritt nicht als der ruhige Gang einer Asymptote, sondern als die wechselnde Schwingung eines nach beiden Seiten hinausschlagenden Pendels geschildert. Dann folgt die eben besprochene Schrift „Tithon und Aurora", worin die Theorie der friedlichen, stillen Kräfteentfaltung ihren Gipfelpunkt erreicht. In den „Humanitätsbriefen" (1793—97) wird es geistige und physische Notwendigkeit genannt, dass, während die immer veränderte Zeitfolge alles aus der Menschennatur hervorlockt, was sich aus ihr hervorlocken lässt, Kontrarietäten ans Licht kommen, dass der Strom der menschlichen Erkenntnis sich durch Gegensätze, starke Kontraste läutert. Aber zugleich tröstet der Verfasser sich auch der Hoffnung, dass diese Kontrarietäten endlich zur Harmonie gelangen werden und müssen. Das letzte Stück der „Adrastea" (1801—3) fasst die Bemerkun-

gen, welche über dies Thema früher gemacht worden, wie zu einem Endurteil zusammen, das ein entscheidendes Wort sprechen soll. Die „Atlantis“ zeichnet im Eingange den Streit der Geister verschiedener Parteien; sie führt aus, wie immer zwei Extreme, Licht und Finsternis, Neuerung und Herkommen, junger Fleiss und alte, träge Autorität miteinander kämpfen und sucht dann die Frage zu beantworten, wie das Chaos zu ordnen und die Kräfte zweckmässig anzuwenden seien. Allerdings bleibt die Lösung hinter der Aufgabe zurück; im ganzen aber, wie man sieht, wiederholt sich in dieser ganzen Entwickelung jener „Rückzug aus der Sphäre des Geniedrangs auf eine gemässigte Theorie“, den Gervinus mit Recht als charakteristisches Merkmal für Herders gesamten Geistesgang hervorgehoben hat.

Der Zeitwechsel also, wie er immer neue Kräfte gebiert, ist ein Mittel des Fortschritts. Ob er für eine bestimmte Epoche der werktätige Diener der Humanität wird oder nicht, hängt von den einzelnen ab, deren Leben, Wollen und Handeln einer Epoche angehört; dass er aber der Menschheit im ganzen und grossen ein humanisierendes Förderungsmittel wird, das ist ein Naturgesetz und als solches ewig und unverbrüchlich.

Diesem Zeitwechsel tritt nun in der Herderschen Fortschrittstheorie die Not, „die grosse Meisterin“, als Verbündete zur Seite.

In der „Philosophie der Geschichte“ vom Jahre 1774 wird eine ganze Entwickelungsperiode, das ganze Knabenalter der Menschheit, unter das Gebot und die Herrschaft der Not gestellt. Wie Religion das Element der Patriarchenwelt ausmachte und das Geschlecht in seiner Kindheit erzog, so bildet den Knaben „das Bedürfnis, das liebe Muss der Schule“. Weil Ägypten keine Weiden hatte, musste der Einwohner

Ackerbau lernen; weil es kein Holz hatte, musste man mit Steinen bauen; weil der Nil überschwemmte, musste man Ausmessungen, Ableitungen, Dämme, Kanäle, Dörfer und Städte haben. Riesenschritt des menschlichen Schicksals wird es genannt, dass aus den Übelständen, welche durch Verderbnis erzeugt werden, Verbesserung und Ordnung hervorgehen. Die „Ideen“ weisen im allgemeinen wie im besondern darauf hin, dass Not die Menschheit fördere. Hat sie nicht Erfindungen, Handel und Völkerverband gelehrt? Macht der Schade nicht klüger? Treibt er nicht an, tötende Werkzeuge gegen die Übermacht des Despoten zu erfinden und zwecklosen Luxus in brauchbare Handhaben umzuschaffen? Lehrt nicht der Handel durch natürliche Berechnung jene Mordtaten, Unterdrückungen und Betrugsarten zu vermeiden, welche nur Zeichen der Roheit und des Unverstandes sind? Die „Ideen“ stellen das nächste Bedürfnis als den Punkt auf, von wo der Mensch ausgeht, die Kräfte der Natur zu erkennen und zu prüfen. Sein Zweck dabei ist zunächst nur auf sein Wohlsein gerichtet; indem sein eigenes Dasein im Verhältnis zu andern Menschen ihm als Mass dieses Verhältnisses dient, drängt die Regel der Billigkeit sich ihm sozusagen zwangsweise auf. Wie im Leben einzelner verwahrloster Menschen, so erschöpfen sich auch in der Geschichte der Menschheit Torheiten und Laster, bis die Übeltäter endlich durch Not gezwungen werden, Vernunft und Billigkeit zu lernen. Zu einer Ode Klopstocks, welche in der Art, wie der nordamerikanische Seekrieg geführt worden, preiswürdige Spuren einer wachsenden Humanität wahrnimmt, machen die „Humanitätsbriefe“ die Bemerkung, dass sich auch beim Landkriege, beim Handel, bei jeder Art des Gewerbes, selbst bei der Erhebung öffentlicher Gefälle und Lasten, bei der Einrichtung öffentlicher

Gebäude, bei der Behandlung der stehenden Heere, der Krankheiten, der Rechtshändel, der Wissenschaften, der polizeilichen, religiösen, pädagogischen, häuslichen Institute wahrnehmen lasse, wie wir durch Not gezwungen, wider Willen, allmählich vernünftiger und billiger werden. An einer andern Stelle des Werks wird zwar zugestanden, dass Vielbedürftigkeit mit Vielgebundenheit Hand in Hand gehe; im übrigen aber gilt es durchweg als zweifellos, dass bei der Unersättlichkeit des Bedürfnisses die Natur der Dinge selbst einen neuen Anfang herbeiführen werde und dass, wenn nur erst jeder einzelne fühle, sein jetziges Verhältnis hindere ihn, der leidenden Menschheit so zu Hilfe zu kommen, wie er sollte, dieses Verhältnis selbst eine Änderung erfahren müsse.

Und doch war diese Abhängigkeit, in welche Herder die Verwirklichung des Fortschritts vom Wechsel der Zeit und dem Zwange der Not versetzte, selbst nur ein Notbehelf. Im tiefsten Grunde seiner Seele lebte der glühende Wunsch, dass der Gedanke des Fortschritts der Menschheit in seiner ganzen Reinheit und Erhabenheit allen Individuen als Antrieb und Ziel des Handelns dienen möchte; der einzelne in freiem Streben ein Mehrer des edelsten Gutes der Gesamtheit, welch ein erhabener Gedanke! Allein durch den faktischen Weltzustand fühlte Herder sich zur Resignation gezwungen; er vertraute der Zeit und der Not, weil er den Menschen, wie sie faktisch waren, nicht vertrauen konnte.

Aber sollten nicht wenigstens die Ersten und Edelsten des Geschlechts aus eigener Wahl für den Fortschritt der Menschheit zu arbeiten bereit sein? Ganz gewiss: es gibt einzelne auserlesene Geister, die uns für die auserwählten, von der Natur selbst designierten Rüstzeuge des Fortschritts gelten dürfen. Das

sind jene Geister, „die sich vom Wahne des Pöbels losmachen und nicht jedem Winke unterwürfig folgen". Freilich, wie die „Humanitätsbriefe" eingestehen, ist ihre Zahl nur klein: allein um so fester sind sie in sich selbst, um so standhafter halten sie zusammen, um so unzerreissbarer ist die Kette, die sie im Fortgang der Zeiten bilden. Das Lesen der Alten und Neuern, Gespräche und eine gemeinschaftliche Bemerkung dessen, was vorgegangen ist und täglich vorgeht, binden sie fest und fester aneinander; sie bilden eine unsichtbare Kirche, auch wenn sie nie voneinander gehört haben. Ihre Grundsätze und Ansichten sind der wahre Gemeingeist des aufgeklärten oder sich aufklärenden Europas, welcher weder ausgerottet noch unterdrückt werden kann. Das Reich ihrer Geschäfte und Gedanken ist, wie es weiterhin heisst, gleichsam der Stamm, ohne welchen eine Nation kaum eine Nation, geschweige ein durchdachter, durchempfundener Staatskörper genannt zu werden verdient.

Und an dieser beruhigenden Aussicht hielt Herder bis zum Ende seines Lebens fest. Unter der Morgenröte des neuen Jahrhunderts weist die „Adrastea" triumphierend darauf hin, wie sie sich immer mehr zusammenschliessen, diese Treuen und Guten, je mehr sie sehen, dass die ehrbaren Schurken überhand nehmen, sich einander kennen, unterstützen und zum Himmel erheben. Und darum werden diese letzteren auch schliesslich, nach dem Worte eines alten Dichters, vor den Guten und Edlen sein „wie das Gras auf den Dächern, welches verdorrt, ehe man es ausrauft".

In die Reihe dieser auserlesenen Geister, deren unsichtbare Verbindung wie eine Kette durch die Jahrhunderte reicht und immer neue Glieder erhält, stellte Herder vornehmlich die Philosophen und jene hochgesinnten Männer, welche unter den Weltklugen als

Schwärmer verschrien sind. In demselben Masse, in welchem er sich von dem transzendentalen Idealismus und der reinen Spekulation überhaupt als „transzendentaler Nachtwandlerei“ und „sophistischer Traumkenntnis“ entrüstet abwandte, in demselben Masse schloss er sich derjenigen Richtung des Geisteslebens an, welche er „wahre Philosophie“, „echte Lebensweisheit“ nannte. Dieselbe bestand für ihn in dem „Streben nach Wahrheit“, welches, unparteiisch und rücksichtslos, Probleme der Ethik, der Religion, der Naturwissenschaft unter der Perspektive praktischer Anwendbarkeit zu lösen sucht. Darum werden auch besonders diejenigen Autoren von ihm ausgezeichnet, welche Lebenswissenschaften von Schulwissenschaften, Naturkünste von Wortkünsten, tüchtiges Verständnis der Wirklichkeit vom blossen Façonieren der Begriffe absonderten. Er verlangte freies Feld für alle Untersuchungen und alle Folgerungen der Philosophen, gleichviel wohin sie führten, wenn sie nur aus der Tendenz hervorgegangen waren, aufzuklären und zu bilden. Die Neigung, Ausstellungen an dem Bestehenden zu machen, weitausliegende Entwürfe, hochgespannte Erwartungen, selbst den fortschrittslustigen Eifer, der, wenn er ohne Unterstützung bleibt, in Grämlichkeit verfällt — alles nahm er in Schutz, weil es ja doch, wenn auch zum Teil auf irrigen Wegen, dem Fortschritt diene. So lässt er es sich in den „Humanitätsbriefen“ angelegen sein, die Philosophen, Rousseau an der Spitze, gegen den Vorwurf kränklicher Klagen und ausschweifender Wünsche zu verteidigen. „Ist nicht der kränkliche Teil des Körpers der Witterung am meisten empfindlich? Der Hygrometer muss zart, das Quecksilber muss in einer gläsernen Röhre verschlossen sein, wenn sie ihr Amt tun sollen. Andernteils muss, wer andere ermuntern, entflammen will, selbst warm und munter

sein. Der kältere Beobachter oder Geschäftsmann wird ihn schon zurechtweisen.“ In der „Adrastea“ fordert er die Mitgenossen auf, Locke, Leibnitz und Shaftesbury zu studieren, sie als Genien der Wissenschaft zu verehren und, auch wo sie voneinander abweichen, sich ihrer als Führer zu reeller Erkenntnis zu bedienen. Ebendaselbst nimmt er die englischen Deisten in Schutz als Männer, welche, soviel begründeten Tadel ihre Schriften auch im einzelnen verdienen mögen, doch durch ihre gemeinsamen Bestrebungen dem Christentum und der fortschreitenden Entwickelung der Menschheit vielfach nützlich geworden sind. Das, ruft er, könne kein Mann von Ehre, von Verstand und von edlerm Gefühl sein, der den Namen „Freidenker“ in dem bedeutungslosen oder verleumdenden Pöbelsinne aussprechen könne, in welchem er so oft den würdigsten Menschen Verdruss und Unheil zugezogen. Der grösste Vorzug des Menschen sei ein freier Geist; freies Denken, worüber es sei, könne und solle uns weder Lordschaft noch Priestertum rauben. Freidenker sollen wir alle sein, d. i. dem Recht und der Wahrheit frei nachstreben, frei von allen Fesseln des Ansehens und Vorurteils, mit ungeteilter Seele. Allerdings fügte er auch hier wieder einschränkend hinzu: „Wenn aber ein wilder Geist sich einen Freidenker nennt und einen andern bescheidenen Mann zum Deckmantel seiner Frechheit missbraucht, wenn dann ein Dritter, ein ohnmächtiger Sklave des Vorurteils, jenem diesen Ehrennamen als Ekelnamen nachwirft, sind sie in gleichem Falle?“ Doch hob er zugleich mit Nachdruck hervor, dass auch der Frechheit weder mit Gewalt noch mit der Grobheit des grossen Bentley, noch mit dem hämischen Spott des witzigen Swift begegnet werden dürfe. Verfolgung über Gedanken, welchen Gegenstand dieselben auch betreffen mögen, sei nicht

der Geist des Christentums, vielmehr seien fast alle Verfolgungen gegen sogenannte Ungläubige stets nur von Andächtlingen oder rohen Gottlosen ausgegangen. Diese letztern Stellen sind der „Adrastea“ entnommen; beweisen sie wirklich jenen „theologischen Eifer“, der nach Gervinus „dem freidenkenden Manne in keiner Weise gut steht“?

Neben die Philosophen und in denselben Rang mit ihnen stellt Herder die Enthusiasten. Auch sie sind ihm Führer und Fahnenträger der fortschreitenden Menschheit. In den „Ideen“ verweilt er mit augenscheinlicher Teilnahme bei den Religionssekten, deren stiller Enthusiasmus in nachhaltiger Energie dem Zwang des hierarchischen Systems Widerstand leistete und durch Erziehung und Bildung der untern Volksschichten eine wohltätige Propaganda zuwege brachte. In den „Humanitätsbriefen“ stellt er die gutmütigen Toren und Schwärmer unter die besonderste göttliche Obhut und schreibt ihnen die nützlichsten Dienste zu, welche dem menschlichen Geschlecht geleistet wurden; ja er geht hier so weit zu behaupten, dass die grössten Veränderungen der Welt durch Halbwahnsinnige entstanden seien und dass zu mancher rühmlichen Handlung, zu manchem scharf verfolgten Geschäft des Lebens eine Art bleibenden Wahnsinns gehöre. In der „Adrastea“ wird „als längstgesagt“ wiederholt, dass nichts Grosses ohne Begeisterung vollführt worden; die Begeisterung heisst eine Ideen und Taten gebärende Kraft, ein fortwirkendes Leben; jeder junge Mensch von strebender Seele soll sich einen Almanach anlegen, um jene Edeln, welche die Gottheit als himmlische Funken unter die Sterblichen streue, zu verzeichnen und dem innern Sinn zu dauerndem Andenken einzuprägen; „mit einem solchen Almanach lernt man durchs ganze Jahr, wie jenes östliche Volk im Tempel der Vorfahren, höhere Tugend“.

Dabei wird auch hier wieder die Kehrseite der Begeisterung, ihre Ausartung zu Schwärmerei und Fanatismus nicht verschwiegen. Doch beeilt der Verfasser sich hinzuzusetzen, dass unter denen, die man im Anfange des vorigen Jahrhunderts spottend Schwärmer genannt, Männer sich befunden hätten, die an Sorgsamkeit und Tätigkeit kaum einem Staatsminister wichen, dass Spener die überlegende Vorsicht, Francke die fröhliche Wirksamkeit gleichsam in Person gewesen wären. Mit grosser Ausführlichkeit werden Wesley und die Methodisten besprochen und auch bei den letztern weiss er die gerechte Mitte zwischen Anerkennung und Tadel zu halten. Umso unangenehmer freilich fallen daneben die Angriffe in die Augen, welche gegen die Französische Revolution als einen über alle Gedanken furchtbaren Erweis greuelvoller Schwärmerei gerichtet werden. Allein wie jeder noch so grosse Mann in dem einen oder andern Punkte seiner Zeit tributbar ist, so erklärt sich auch diese einseitige beschränkte Auffassung zur Genüge aus der Stimmung der damaligen Zeit und dem Umschlag, den sie durch die französische Schreckensherrschaft erlitten hatte.

Soviel also über Inhalt, Form und Mittel des Fortschritts, wie er sich bei Herder darstellt. Er selbst freilich schloss seine philosophisch-historischen Betrachtungen mit diesen bloss theoretischen Erörterungen keineswegs ab. Auch als Geschichtsphilosoph konnte er die Natur des auf umfassende Reformpläne sinnenden Volkspädagogen nicht verleugnen; darum suchte er die Jünger seines Evangeliums auch zur Praxis des Lebens zu erziehen und ihnen auch dafür Gesichtspunkte aufzustellen, die ihnen als Ziel und Leitstern dienen könnten. In den Schriften des werdenden, des gereiften, des alternden Mannes, überall begegnen wir derselben Idee, die gleichsam die Leuchte

seines Lebens bildet: das ist die Kultur des Gemütslebens, die zwar mit der Pflege der Intelligenz verbunden, aber noch mehr als diese betrieben werden soll. Die beharrliche Treue, mit welcher Herder diese Idee in allen Perioden seiner Entwickelung vertreten hat, ist um so beachtenswerter, da er in andern, mehr untergeordneten Punkten von einer gewissen Zweiseitigkeit allerdings nicht ganz freizusprechen ist, wenn sie auch lange nicht in dem Umfange stattfand, wie es neuerdings von Gervinus behauptet worden ist. Wer den Fortschritt fördern, die Menschen zur Humanität erziehen will, muss zuvörderst Gefühl, Neigung und Charakter in ihnen humanisieren: das ist der Satz, auf den Herder immer wieder zurückkommt und den er den jungen reformatorischen Geistern als Wegweiser fürs Leben mitgeben möchte. Wie eingehend und warm ist das Interesse, mit welchem er das Leben der Patriarchen ausmalt: „jenes erste, stille, ewige, das dazu gehörte, um die Menschheit in ersten Neigungen zu wurzeln und zu gründen, den natürlichsten, stärksten, einfachsten der ewigen Grundlage für alle Jahrhunderte der Menschbildung." Und wie erbittert ihn dagegen die Tendenz seiner Zeit, die Kultur allein durch geistige Aufklärung, mit Vernachlässigung des Gemütslebens zu heben! „Die Philosophie unsers Jahrhunderts soll bilden — was hiesse dies anders als die Neigungen wecken und stärken, durch die die Menschheit beseligt wird — und welche Kluft, dass dies geschehen!" Mit dem grössten Nachdruck werden in den „Ideen" der scheinbar Kulturlose, der zwar ausgebreiteter Kenntnisse entbehrt, doch im kleinen Kreise mit Leib und Seele tätig ist, und der scheinbar Kultivierte, der von Kenntnissen strotzt, doch in grosser Sphäre ohne lebendige Antriebe sich umtut, zum Nachteil des letztern gegenübergestellt. Ja die ganzen

„Humanitätsbriefe“ wurzeln in dieser Idee. Mit kurzem entscheidenden Ausspruch wird hier erklärt, dass Bildung der Denkart, der Gesinnung und Sitten die einzige Erziehung sei, welche diesen Namen verdiene, nicht Unterricht noch Lehre. „Ein gestärkter grosser und guter Wille“, heisst es an einer andern Stelle, „Übungen von Jugend auf, Kampfpreise und Gewöhnung, dass uns das Schwerste zum Leichtesten werde und vor allem jenes unerlässliche Bestreben nach dem Notwendigen, was unser Geschlecht fordert, mit Vorbeilassung alles Entbehrlichen und Schlechten, sie allein können den Verstand zum Guten geltend machen, ihm aufhelfen und das Werk fördern.“ Fragen wir aber, welches denn die Motive und Grundsätze sind, die Gefühl und Wille in sich aufzunehmen haben, um human, gross und gut zu werden, so werden wir in der „Adrastea“ auf Saint-Pierres Forderung verwiesen, wonach der Mensch nur in der Erfüllung zweier Pflichten zu unterweisen ist: in der Pflicht, gerecht zu sein, d. i. niemand Unrecht zu tun, ohne das Unrecht zu vergüten, und in der Pflicht, wohlzutun, denn der Wohltätigen sei das Paradies.

Und so möge man denn, mahnt Herder, endlich aufhören zu klagen und möge dafür anfangen zu bessern. Freilich sei die Philosophie nur der linke, die Regierung der rechte Arm der Menschheit: aber wenn beide wacker zusammen arbeiteten, so werde das grosse Werk wohl gelingen. Über die Art dieser Zusammenwirknng gibt er in der „Atlantis“ einige Andeutungen, wenn auch nur in utopischer Umkleidung. Man hat in den Vorschlägen, welche dort gemacht werden, eine illiberale Sinnesänderung Herders erkennen wollen. Auf diesen Vorwurf uns hier des Nähern einzulassen, fühlen wir keinen Beruf, teils weil wir es hier überhaupt nur mit den Prinzipien des

Philosophen zu tun haben und nicht mit dem Entwickelungsgange der Person, teils und ganz besonders, weil die haupthächlich von Gervinus angebrachten Beschuldigungen erst neuerlichst von Cholevius (in seiner „Geschichte der deutschen Poesie nach ihren antiken Elementen", II, 40 fg.) in ebenso massvoller als gründlicher Weise zurückgewiesen worden sind. Auch ist die ganze „Atlantis" für die Philosophie der Geschichte ohne Wichtigkeit, da sie sich nicht sowohl mit dem, was ist und sein soll, als mit demjenigen befasst, was unter gewissen Voraussetzungen sein könnte; sie ist nicht eine Arbeit des Verstandes, sondern ein blosses Spiel der Phantasie, auf das Herder selbst gewiss nur wenig Wert gelegt hat — er, der „die Verbreiter guter Gesinnungen" ja selbst ermahnte: „Schadet ja, schadet euch selbst nicht durch Bezeichnung eines Äussern, das bloss von der Zeit und den Umständen bestimmt werden kann! Pflanzt den Baum, er wird von selbst wachsen; Erde, Luft, Feuer werden ihr Gedeihen geben. Sichert gute Grundsätze; durch eigene Kraft werden sie wirklich nicht anders, als mit Modifikationen, die Zeit und Ort ihr allein geben können und geben werden." Eingedenk dieser Warnung beschrieb er denn auch jenes Äussere nur in allgemeinen, halb spielerischen Umrissen und nur damit war es ihm gewiss völliger und tiefster Ernst, wenn er dabei das Christentum als die notwendige Grundlage, das allgemeine und höchste Mass des moralischen Gesetzes anempfahl. Denn welch anderes Christentum konnte er dabei im Sinne haben als dasjenige, das seiner Seele überhaupt als welterlösende frohe Botschaft vorschwebte? Nämlich ein Christentum, welches, die reinste Humanität auf den reinsten Wegen lehrend, eine das Böse mit Gutem überwindende tätige Liebe gebietet und zwar nicht als einen Gegenstand der

Spekulation, sondern als eine innere, Licht und Leben zeugende Kraft, sich betätigend durch Vorbild und liebende Tat, in fortwirkender Gemeinschaft dienstbar allen Klassen und Ständen der Menschheit, bis in jeder jedes Widrige zu seiner Zeit von selbst verdorren und abfallen muss.

Öffentliches Leben.

(Königsberger Sonntagspost. Herausgeg. von Julius Rupp. 18. Mai 1856 S. 50.)

Die vielfach unterschiedenen Fraktionen des deutschen Liberalismus vereinigen sich in der Klage, dass unser Vaterland kein öffentliches Leben besitze. Der Demokrat vermisst schmerzlich eine rege politische Agitation als die Bedingung, eine allen Parteien Geltung verschaffende Presse als die Stütze der Selbstregierung. Der Konstitutionelle sehnt sich nach Nationalversammlungen und Parlamenten, welche der geteilten Macht des Staats eine systematische Gliederung und der konzentrierten Energie des Talentes einen reichen Wirkungskreis gewähren. Der soziale Reformer fühlt den Druck der schwülen Atmosphäre, welche sich über die Gesellschaft lagert und sie zu Experimenten unfähig macht, die in grossen und kleinen Assoziationen eine Ausgleichung zwischen Arbeit und Kapital, zwischen Entbehrung und Genuss, zwischen körperlicher und geistiger Beschäftigung herbeizuführen versuchen. Die Doktrinärs, die sich in jeder Partei und in jeder Fraktion finden, die mit Hilfe der Konstruktion der Weltgeschichte ihre Ideale und Musterbilder immer und ewig durch historische Analogien zu rechtfertigen wissen, verweisen in sentimentaler Schwermut auf jene Zeiten des Altertums, in denen der Markt und die

Strasse, nicht die Schreibstube und das Kabinett die Werkstätte der Politik war, in denen die überlegene Einsicht und die ruhige Seelengrösse gewaltiger Demagogen die Gemüter der Menge regierte, in denen bei freiem Spiel der Kräfte das Selbst und die Persönlichkeit, nicht die Habe und das Gut den Wert des Mannes bestimmte, bei freiem Spiel der Kräfte die harmonische Ausbildung zum Menschen, nicht die Aneignung von Handwerksroutine und Geschäftstüchtigkeit den Mitgliedern der Gesellschaft zum Ziel des Strebens gesetzt ward.

Wer darüber klagt, dass etwas mangele, hegt, wie sich von selbst versteht, die Ansicht, dass, wenn das, was fehlt, in der Sphäre, in welcher der Mangel desselben sich fühlbar macht, vorhanden wäre, daselbst das Bedürfnis befriedigt und die natürliche Ordnung hergestellt sein würde. Die Demokraten, die Konstitutionellen, die sozialen Reformer sind also davon überzeugt, dass, wenn politische Agitation und unbeschränkte Presse, Nationalversammlungen und Parlamente, umfassende und förderliche Assoziationen in dem öffentlichen Leben gefunden werden, dieses als solches vollkommen sei, dass, wenn jene Entwickelungsfaktoren und Institutionen in dem öffentlichen Leben nicht existieren, dieses als solches einen Widerspruch zwischen Idee und Wirklichkeit enthalte. Sie identifizieren also das öffentliche Leben mit jenen Entwickelungsfaktoren und Institutionen. Ferner: Wer klagt, ohne etwas zu tun, damit das, was die Klage verursacht, zu sein aufhöre, geht, wenn er sich nicht einer unverzeihlichen Trägheit schuldig macht, ohne Zweifel von der Meinung aus, dass er ausserstande sei, eine Abhilfe zu schaffen, welche die Klage verstummen lasse, dass nicht er, sondern der Lauf der Dinge das bewirken müsse, was nottue. Die Demokraten und ihre politi-

schen Verwandten werden nicht in Abrede stellen, dass sie wenig unternehmen, um den Zustand der Gegenwart, mit dem sie unzufrieden sind, zu verbessern. Da nun kein Grund zu der Annahme vorliegt, dass die Passivität derselben aus schwacher Nachgiebigkeit gegen eine verwerfliche Neigung und Gewohnheit herrührt, so ist für gewiss anzusehn, dass sie aus der Vorstellung entspringt, die Zeit und das Schicksal seien die Mächte, welche über das öffentliche Leben verfügen und es als eine Gabe des Glücks hier gewähren und dort entziehen. Haben nicht die Doktrinärs oft ausführlich darzulegen versucht, dass ein seltener Verein von günstigen Zufällen und Ereignissen notwendig war, um die Periode des Altertums zu zeitigen, in welcher öffentliches Leben, freie Bewegung, Streben nach Humanitätsbildung in reicher Blüte sich entfaltete?

Ja! Es ist wahr, dass es in Deutschland kein öffentliches Leben gibt. Es ist wahr, dass das öffentliche Leben von dem Schicksal beherrscht wird, wenn es in bestimmten Gestaltungen des nationalen Daseins, in bestimmten Institutionen, mit deren Existenz oder Nichtexistenz es anhebt und aufhört, steht und fällt, ganz und gar beschlossen erscheint. Es ist wahr, dass das öffentliche Leben von den Alten eine herrliche Vertretung erhielt. Aber es ist falsch, dass in Deutschland das öffentliche Leben darniederliegt, weil daselbst politische Agitation, National-Versammlungen und ausgedehnte Assoziationen keine bleibende Stätte haben. Es ist falsch, dass das öffentliche Leben, welches wahrhaft diesen Namen verdient, unter der Botmässigkeit des Schicksals steht. Es ist falsch, dass die Alten nur oder hauptsächlich in bezug auf die vom Zufall und Ungefähr abhängigen Formationen des öffentlichen Lebens beneidenswerte Repräsentanten eines würdigen Volkstums sind.

Die grossen Alten und ihr imposantes öffentliches Leben! Doch sie waren nicht gross, weil sie ein imposantes öffentliches Leben hatten, sondern sie hatten ein imposantes öffentliches Leben, weil sie gross waren. Und sie waren gross, weil sie etwas kannten, das über die greifbaren Erscheinungen der Sinnenwelt hinausging, weil sie etwas von der Lebensverachtung und dem Todesmut in sich trugen, welche die leere Schale des Daseins mit einem Kern und Gehalt zu füllen ermöglichen, weil sie bei offener Empfänglichkeit für die süssen Gaben der Natur alles hinzugeben sich bereit hielten, wenn es galt, das zu behaupten, was jenen Boten einer milden Güte die Weihe der Humanität erteilt, weil sie nicht, wie die Modernen, freilich edel, hilfreich und gut, aber daneben auch gemein, egoistisch und boshaft, sondern entweder stark, wacker und selbständig, oder gar nicht sein wollten, weil sie in Augenblicken der Entscheidung nicht, wie die Modernen, entweder vor Leidenschaft blind in die Gefahr rannten, oder nach kalter Berechnung der möglichen Einbussen und Verluste lieber Schimpf und Schmach, als Kampf und Wagnis über sich nahmen, sondern, wohl wissend, dass Arbeit Schweiss kostet, Wunden schmerzen und Hunger peinigt, doch die Zwecke, die sie sich einmal gesetzt hatten, ohne Wanken zu erreichen trachteten und mit gefasster Seele, mit unverwandtem Blick unter Mühen und Beschwerden, durch Reihen und Scharen von Gegnern, trotz Not und Entbehrung zum Ziel durchdrangen. Es lässt sich ohne kritisch-philologisch-historische Forschungen ziemlich fest konstatieren, dass, wenn die dreihundert Spartaner nebst ihren peloponnesischen Bundesgenossen dem zwei und eine halbe Million starken Heere des Xerxes gegenüber vor allem bedacht hätten, wie vergeblich es sei, Widerstand zu leisten, und nicht, wie es sich gezieme, in Erfüllung

des vaterländischen, Sieg oder Tod gebietenden Gesetzes auf dem einmal erwählten Posten auszuharren, wahrscheinlich keine Schlacht bei Thermopylä zustande gekommen wäre, und dass, wenn Demosthenes unter dem Einfluss der Erwägung, welche Nachteile und Verfolgungen ihm die Opposition gegen den König Philipp von Mazedonien zuziehn müsse, sich damit begnügt hätte, seinen patriotischen Eifer zwischen den vier Wänden eines verschlossenen Zimmers in heimlichem Schmollen zu erweisen, wahrscheinlich die Geschichte um einige Dokumente heroischer Bürgertugend ärmer sein würde. Wenn auch die Alten ihrer Mehrzahl nach die Idee, für welche sie Gut und Blut einsetzten, nicht in der gediegenen Form reiner Wahrheit schauten, so gebührt ihnen dennoch vielleicht das rühmende Wort, mit dem Dante den jüngeren Cato preist: Er wusste, was die Freiheit wert ist; denn er hat um ihretwillen das Leben geopfert. Weil die Griechen und Römer freie Menschen waren, deshalb führt ihr Tun und Treiben das Gepräge der Öffentlichkeit.

Worin besteht denn also das öffentliche Leben? Allein darin, dass das Benehmen und Handeln des einzelnen einen öffentlichen Charakter an sich trägt. Der öffentliche Charakter des Benehmens und Handelns aber wird durch den Gegenstand bedingt, auf welchen das Streben des einzelnen gerichtet ist.

Der Gegenstand nun, welcher das Wirken und Schaffen des Individuums zu einem öffentlichen erhebt, muss ein solcher sein, der das Interesse der Menschheit zu fesseln fähig und würdig ist. Dieser Gegenstand, um ihn mit einem einzigen Wort zu bezeichnen, ist die Freiheit.

Der Namen der Freiheit hat seit einiger Zeit die Zauberkraft verloren, mit der er früher an das Herz des Menschen klopfte, um für den Geist, den

er verkündigt, Einlass zu erhalten. Er ist in Verruf gekommen und wird nicht gern gehört. Wenn er doch einmal ertönt, so beginnt von denen, die ihn vernehmen, der eine zornig zu poltern, der andere apathisch zu gähnen, der Dritte mit gesenktem Haupt eine Träne zu verbergen. Natürlich! Der Erste erinnert sich an die Proklamationen der revolutionären Klubs und die Tiraden der Strassenredner, der Zweite an die Definitionen der philosophischen Schulen, der Dritte an die Träume des Jugendalters und das Zerrinnen derselben in nichts.

Mag aber der Namen der Freiheit das Los jedes Endlichen, das zum Ausdruck eines Unendlichen dient, teilen; mag er jetzt erhoben, dann in den Staub getreten, jetzt geehrt und gepriesen, dann beschimpft und verlästert werden: der Geist der Freiheit behält sein gutes altes Recht. Er ist gar nicht revolutionär, keineswegs ein transzendentes Theorem, gewiss nichts Erträumtes; er ist im Gegenteil ganz legitim, durchaus praktisch, völlig real. Ehe jemand auf den Einfall geriet, seinen Kopf zum Zeichen persönlicher Würde und Hoheit mit einer Binde oder einem Goldreif zu schmücken, thronte jener auf Grund seines angestammten Souveränitätsrechts in der Brust manches zum Selbstbewusstsein erwachten Erdenbürgers; und wenn einst die meisten Systeme der Metaphysik und Ethik in die historische Rumpelkammer werden geworfen sein, um dort bei anderen alten und aus der Mode gekommenen Sachen, wie Verfassungsurkunden, zahllosen Andachtsbüchern und sämtlichen poetischen Erzeugnissen einer gewissen Literaturperiode zu verschimmeln, so wird er sich noch immer als das Werkzeug erweisen, welches jeden, der mit der Anwendung desselben vertraut geworden, in den Stand setzt, alle grossen und kleinen, von dem Tag und der

Stunde gestellten Probleme zu lösen, jede Freude und jeden Schmerz in Segen zu verwandeln und wenn nicht Geld und Gut zu erwerben, doch des Geldes und Guts nicht zu bedürfen. Das ist seine Legitimität; das ist seine praktische Brauchbarkeit. Zur Realität aber neigt seine Natur so stark, dass er entweder auf Erden nirgends existiert, oder sichtbarlich hier und dort bald mit Paraplui, Atlaskrawatte und Patentstiefeln auf den Strassen von London, Paris und Berlin, bald mit grobem Kittel und Holzschuhen auf den schmutzigen Stegen eines verräucherten Dörfchens einherschreitet. Wer sich nicht darauf beschränkt, ihn vermöge der Spekulation von dem greifbaren Stoff zu lösen, zu zersetzen und zu solcher Intellektualität zu sublimieren, dass derselbe in der luftigen Gestalt einer metaphysischen Formel für den derben Sinn des gesunden Verstandes seine Wahrnehmbarkeit verliert; wer ihn wirklich in sich aufnimmt, ihm mit Zuversicht vertraut, ihm unablässig anhangt, ihm Leib und Leben widmet: der ist in jedem Augenblick bemüht, das, was sich ihm in dem Gewissen als göttliches Gesetz, als wahr, recht, gut vernehmlich machen will, mit unermüdeter Anspannung aufzufassen, in prüfendem Erkennen zu verstehn, durch mutige Handlung zu bewähren; und wer in solcher Weise ruhig seine Bahn verfolgt, treibt eine Arbeit, welche für die Menschen Bedeutung und Wichtigkeit hat. Während er seinen Acker bestellt, sein Hauswesen leitet, seine Kinder erzieht, sein Gebet spricht, führt er ein weit öffentlicheres Leben, als der Mann des Jahrhunderts, welcher als Feldherr oder Agitator die Massen mit sich fortreisst, indem er obwohl allen gemeinsame, doch nicht allgemeine Zwecke verfolgt. Denn das Private wird nicht öffentlich, wenn es von allen angestaunt und begehrt, und das Öffentliche nicht privat, wenn es verborgen und isoliert ist. Ein Moment des

öffentlichen Lebens aber ist nur das, was dem Wesen der Menschheit angehört, aus der Freiheit hervorgeht, mit der Freiheit in Verbindung steht.

Da nun die Freiheit ein inneres Verhalten des einzelnen ist, welches sich unaufhörlich äussert, doch unaufhörlich in einer von ihr selbst geschaffenen, insofern immer neuen und daher nie voraus zu bestimmenden Gestalt äussert, so irrt man ebenso sehr in der Annahme, dass sie durch Gründung von Anstalten und Einrichtungen in feste Form geschlagen und für die Dauer gesichert, als in der Meinung, dass sie in einem abstrakten Begriff aufgefangen und festgehalten werden könne. Sie vermag freilich jede Form, jede Anstalt und Einrichtung zu einem Zeugnis ihrer selbst zu machen; aber sie ist es eben, die den Anstalten und Einrichtungen, nicht die Anstalten und Einrichtungen sind es, die ihr die Seele geben.

Also sind doch immer freie Institutionen ein Ausdruck der Freiheit und damit ein Moment des öffentlichen Lebens? — Freie Institutionen? Es gibt keine Institutionen, die an und für sich, nur solche, die relativ frei sind, — frei, wenn sie von freien, unfrei, wenn sie von unfreien Menschen gebraucht und gehandhabt werden. Die Institutionen eines Volkes sind Anstalten, welche die Sicherung der Person und des Eigentums zum Zweck haben. Sie dienen diesem Zweck und dürfen für Erscheinungen des öffentlichen Lebens gelten, wenn sie von Menschen aufrecht erhalten werden, welche vor dem moralischen Gesetz ihres Inneren Achtung hegen; sie verwandeln sich in Mittel der Unterdrückung und Beraubung, in Ausgeburten eines kleinlichen, privaten Dichtens und Trachtens, wenn sie in die Gewalt von Leuten kommen, welche kein unbedingtes Gebot, sondern die Förderung persönlicher Interessen zur Richtschnur ihres Handelns machen. Die Repräsentanten

eines Volkes mögen ihre Mandate unbeschränkten Wahlen verdanken: sie sitzen dennoch in keiner Deputiertenkammer und Nationalversammlung, sondern in einer Spelunke und Banditengesellschaft, wenn sie durch träges Nichtstun Gott den Tag und durch leichtsinnige Verschwendung ihren Kommittenten das Geld aus der Tasche stehlen; und die Zusammenkunft der zwei oder drei Personen, welche, von Frömmigkeit oder Gerechtigkeitsgefühl beseelt, sich unter dem Druck gewalttätiger Willkürherrschaft in einer Hütte zum Gottesdienst im Geist und in der Wahrheit oder zu uneigennützigem Wirken vereinigen, übertrifft andererseits an Öffentlichkeit und Feierlichkeit alle jene Konzilien und Reichs - Versammlungen, welche Disputiersucht und Ehrgeiz zum Schauplatz des Kampfes erwählte.

Der Despotismus, der unmaskierte und der verlarvte, mag, um die Freiheit an der Offenbarung ihrer selbst zu hindern, sein Netz so schlau und künstlich ausspannen, wie er will: er erreicht nimmer sein Ziel. Dass er die Freiheit ein öffentliches Leben zu führen nicht abhalten kann, dass er, wie schamlos er sich auch von Zeit zu Zeit mit seinen gegen die Menschheit verübten Attentaten brüstet, dennoch seiner Natur nach das Dunkel der Heimlichkeit suchen muss, die Freiheit aber ihm gegenüber auch in der Katakombe und dem Kerker von dem Licht der Öffentlichkeit umstrahlt wird, gehört zu jenen Tatsachen, welche zu dem Glauben an eine sittliche Weltordnung hinleiten. Weiter freilich reicht die Macht der Freiheit nicht. Denn, obwohl sie nicht unterdrückt werden kann, obwohl sie stets Mittel und Wege findet, sich in irgend e i n e r Form zur Darstellung zu bringen, so entscheidet doch das Schicksal, in welcher bestimmten Form sie zu einer bestimmten Zeit sich durchzusetzen genötigt ist. In welcher Hülle sie aber auch erscheinen mag: ihr Jün-

ger wird dartun, dass er zur Zahl derer gehört, auf welche das Wort Anwendung findet: Der Wind bläst, wo er will, und du hörest sein Sausen wohl; aber du weisst nicht, von wannen er kommt, und wohin er fährt; also ist ein jeglicher, der aus dem Geist geboren ist.

Wünscht ihr charakteristische Züge, an denen dieser Geist der Freiheit und Öffentlichkeit, wie und wo er auch immer hervortritt, kenntlich wird, so gedenkt, dass er bei der Entscheidung über das, was recht und vernünftig ist, die Abstimmung nach der Kopfzahl verwirft und bei der Ausführung dessen, was ihm recht und vernünftig scheint, kein Sowohl — als auch, sondern ein Entweder — oder in Anwendung bringt. —

Wahrheit und Wissenschaft.

Zur Beurteilung der Schrift: Kritik des Gotttesbegriffs in den gegenwärtigen Weltansichten. 2. unver. Auflage. Nördlingen. Verlag der C. H. Beckschen Buchhandlung. 1856. (95 S.)

(Königsb. Sonntagsp. 20. Juli 1856. S. 123.)

Obwohl die Philosophie seit etwa zwei Jahrzehnten bei dem deutschen Volk einen grossen Teil ihres früheren Ansehens verloren hat, so zählt sie doch hier und dort immer noch Freunde und Anhänger, welche ihr eine wunderbare Zauberkraft beilegen. Sie wird von ihnen mit Eigenschaften ausgestattet, welche ihr solange sie als Wissenschaft existiert, freilich selten von ihren ursprünglichen und selbständigen Vertretern,

desto öfter aber von den Schülern und Lehrlingen der Meister zugeschrieben worden. Ihre Aufgabe, die objektiven Gesetze der Natur und des Geistes zu erforschen, aus einer höchsten Ursache abzuleiten, bis zu den Erscheinungen der Wirklichkeit hinab zu verfolgen und vermöge des Wortes in scharfer Begrenzung und einheitlicher Ordnung darzustellen, ist dahin erweitert, die subjektiven Normen, welche das Wollen und Handeln des Individuums leiten sollen, zu bestimmen und durch Zerlegung von Begriffen, Zusammenstellung von Gründen, Verkettung von Schlüssen in dem einzelnen eine religiöse und sittliche Überzeugung zu schaffen. Ihr Einfluss, welcher sich auf Ausbildung der Sprache, Aufklärung und Verständigung beschränkt, ist dahin ausgedehnt, dass sie das Leben umzugestalten, wie zu verderben so zu regenerieren, auf dem Gebiet der Religion und der Politik den alten Bau der Jahrhunderte zu stürzen und über den Trümmern der Vergangenheit neue kirchliche und staatliche Ordnungen aufzuführen imstande sei.

Infolge solcher Forderungen, solcher Erwartungen wird sie eine Schwester der Alchymie. Wie diese durch geschickte Vermischung und feine Digestion materieller Urstoffe eine Panacee gegen körperliche Krankheiten und äussere Übel hervorzubringen unternimmt, so will jene durch künstliche Verbindung und innige Verschmelzung geistiger Elemente ein Universalmittel gegen physische Gebrechen und moralische Leiden zutage fördern.

Zu den Adepten, welche den Stein der Weisen wenn nicht besitzen, doch besitzen möchten und bei redlichem Bemühen einst zu besitzen hoffen, gehört, obschon er alles, was die Wissenschaft bisher geleistet, seinem Wunsch und Zweck wenig entsprechend findet, der Verfasser der anonym erschienenen Schrift: Kritik

des Gottesbegriffs in den gegenwärtigen Weltansichten. Zweite unveränderte Auflage. Nördlingen. Verlag der C. H. Beckschen Buchhandlung. 1856. (95 S.). Er wendet sich an „Denkende ohne Unterschied des Berufs“ mit Ausnahme derjenigen, die ihre religiöse Überzeugung durch lebendige Gemütserfahrung gewonnen haben und durch keinen anderen Beweis, als den, welchen die Religion in sich trägt, bestätigt wünschen. Er führt die verschiedenen Weltansichten der Gegenwart auf die einander widersprechenden Grundanschauungen des Pantheismus und des Theismus zurück, sucht die geistigen Fehler, die moralischen Mängel des einen und des anderen nachzuweisen, die Wirkungen, welche beide, mehr Unheil als Segen stiftend, auf die Kirche, den Staat und die Gesellschaft ausgeübt haben und ausüben, anzudeuten, und spricht, weil seiner Meinung nach das Schicksal der Welt wesentlich durch die Entwickelung der Philosophie bedingt ist, schliesslich die Behauptung aus, dass der Fortbestand oder der Untergang der deutschen Nation davon abhänge, ob der Geist derselben, frei und unabhängig von jeder Autorität den ihn zerteilenden spekulativen Zwiespalt zunächst theoretisch zu überwinden vermögen werde, oder nicht.

Den Urteilen, welche in dieser Schrift gefällt werden, liegen zwei Voraussetzungen zugrunde, gegen die wir im Interesse der Freiheit Einspruch tun müssen. Sie betreffen den Wert, welchen die logische Untersuchung für die Erkenntnis der Wahrheit, und den Einfluss, welchen die Philosophie auf das Leben der Wirklichkeit hat. Wir beschränken uns darauf, gegenwärtig bei der ersten zu verweilen, und behalten uns vor, später die zweite zu beleuchten.

Die erste tritt uns in einer Stelle des Vorwortes entgegen, welche folgendermassen lautet: „der gemüt-

liche" — der auf Gemütserfahrung beruhende — „Beweis der Religion lässt sich nur erleben und durchaus nicht demonstrieren; mithin bleibt die logische Untersuchung für alle die Menschen, welche zu einem solchen Erlebnis nicht gelangt sind, der einzige natürliche Weg zur Wahrheit."

Die logische Untersuchung ein Weg zur Wahrheit! Der Mensch liebt von Natur die Wahrheit, so dass schon das einfache Aussprechen und Hören des Wortes, das zu ihrer Bezeichnung dient, wie man gesagt hat, das Gefühl eines jeden, dessen Herz noch gesund ist, zu höherem Schwunge beflügelt. Wenn die Wahrheit ein so erhabenes Ziel ist, so mag jede von den Bahnen, welche die Erreichung desselben in Aussicht stellen, mutvoll betreten und beharrlich verfolgt werden. Doch ein Enthusiasmus, der aus unklaren Begriffen entspringt, und auf leere Phantome hinstrebt, erscheint mit Recht verwerflich; und ein Enthusiasmus, der durch ein Wort erzeugt wird, erweckt nicht bloss in demjenigen, der mit Spinoza die allgemeinen Ausdrücke auf höchst verworrene Ideen zurückführt, die Vermutung, dass er dieser verwerflichen Art angehört. Was ist die Wahrheit? Wie verhält sich zu ihr die logische Untersuchung?

Die Wahrheit ist in sich selbst unterschieden und stellt sich teils als Gesetz, als seiende, fertige und unveränderliche Weltordnung, teils als Tat, als werdende, durch Wollen und Handeln hervorzubringende Schöpfung dar. Jenes die Weltordnung konstituierende Gesetz, das sich mit unüberwindlicher Allmacht, mit unerbittlicher Strenge, mit unzweideutiger Folgerichtigkeit vollzieht, da, wo es besiegt, gemildert, im Widerspruch mit sich selbst erscheint, in Wahrheit triumphiert, wandellos verharrt und in der Ausnahme die Regel bestätigt, begründet das Reich der Notwendigkeit, das

wir Natur nennen. Bedarf es einer Schilderung ihrer Fülle, ihrer Pracht, ihrer Majestät, damit sie als ein vollkommener Ausdruck der ewigen und unendlichen Güte begriffen werde? Jeder Tag und jede Nacht, die weiteste Ferne und die nächste Nähe verkündigen dem forschenden Blick die Wunder ihrer Grösse und Herrlichkeit. Ihr Sein und Bilden, ihr Wesen und Wirken, ihr inneres System und ihre äussere Offenbarung spiegeln sich in dem Sinn, dem Verstand und der Vernunft des Menschen als die eine sichtbar - unsichtbare Sphäre der Wahrheit. Diese umschliesst jedoch nicht alle Wahrheit. „Im Innern ist ein Universum auch.“ Der Geist des Menschen, dessen Leib und Seele mit der Fähigkeit des Denkens und dem gesamten Apparat und Rüstzeug desselben ein Produkt der Natur ist, dokumentiert die ihm eingeborene, sein Wesen bildende Freiheit durch die Tat und schafft, indem er vermöge der Unterscheidung des Guten und des Bösen alles, was der Sinn und die Seele ihm zuführen, mit unbeschränkter Machtvollkommenheit in ein Zeugnis seines sittlichen Bewusstseins umprägt, eine neue Welt, deren Gehalt als religiöse Erkenntnis und moralische Überzeugung einer zweiten Sphäre der Wahrheit Existenz verleiht. Insofern der Mensch Geist ist, insofern er, gleichen Wesens mit der Gottheit, als ihr Sohn und Gehilfe an ihrem Leben Teil hat und, indem sie als freie Ursache ihrer selbst da ist und handelt, ebenfalls als freie Ursache sich zu den Werken bestimmt, welche er den Vater im Himmel tun sieht, wird er ein Schöpfer und Erzeuger der Wahrheit, die, aus seinem Wesen hervorgegangen, für ihn ebenso zuverlässige Gewissheit in sich trägt, als sein Dasein.

Die Wahrheit der Natur und die Wahrheit des Geistes sind also voneinander zu unterscheiden, nicht so, als ob jede von ihnen gleichsam eine Hälfte und

beide zusammen ein Ganzes bildeten, sondern so, dass jede eine von der anderen unabhängige, für sich bestehende, in sich abgeschlossene Totalität ausmacht. Beide sind in Gott gegründet; doch die erste eine durch ihn allein enthüllte Offenbarung, welche ruhig und unantastbar in unvergänglicher Schöne ein Jahrtausend nach dem anderen überdauert, die zweite eine von ihm bezweckte, aber nicht ausgeführte Schöpfung, welche nur durch die Teilnahme und Hilfe des Menschen zustande kommt. Beide sind unendlich, doch die erste eine zahllose Vielheit von Ursachen und Wirkungen, welche als unauflöslich gegliederte Kette in Raum und Zeit ohne Anfang und Ende sich fortschlingt und den unermesslichen Bau an jeder Stelle mit einem bestimmten Gliede umspannt, die zweite eine einfache Einheit, welche, der Verbindung von Ursache und Wirkung, den Schranken des Raums und der Zeit enthoben, Anfang, Mitte und Ende zugleich, in ewiger Wiedergeburt sich selbsttätig erneut und, sobald sie, um sich zu manifestieren und darzustellen, in die Welt der Erscheinung hinübertritt, zwar den Bedingungen des Durch — Neben — und — Nacheinanders sich unterwerfen muss, aber alles, was ist und geschieht, ohne Rücksicht auf die ursprüngliche Bedeutung und Bestimmung desselben in ein Symbol ihres Seins und Wesens umformt. Beide sind real; doch die erste für den Sinn und die Seele jedes Menschen wahrnehmbar, die zweite für denjenigen, der sie nicht selbst erschafft, ein Schatten, ein Punkt, ein Nichts und nur für denjenigen, der sie mit festem Willen und nie wankender Liebe erbaut, behütet und bewahrt, ein Kosmos, in dem sich überall die Pforten zu einem neuen Himmel und einer neuen Erde öffnen.

Wie verhält sich die logische Untersuchung, die Wissenschaft zur Wahrheit? Die Wissenschaft hat

eine dreifache Aufgabe. Sie hat Erfahrungen zu sammeln und die Richtigkeit derselben festzustellen. Sie hat ferner die als richtig festgestellten Erfahrungen zu ordnen und zu einem Ganzen zu vereinigen. Sie hat endlich die zu einem Ganzen vereinigten Erfahrungen in einer dem Inhalt angemessenen Form auszusprechen und dadurch die allgemeine Verbreitung jener zu ermöglichen. Für Erfahrung gilt hier nicht bloss die Gesamtheit der Wahrnehmungen, welche die Beobachtung der äusseren Wirklichkeit liefert, sondern überhaupt die Gesamtheit der Vorstellungen und Begriffe, welche die Sinne, der Verstand und die Vernunft teils von aussen her empfangen, teils in sich vorfinden und entwickeln. Nach dieser Bestimmung schliesst sie daher auch die sogenannte apriorische Erkenntnis in sich. Denn die apriorische Erkenntnis, welche das Bewusstsein durch Reflexion auf sich selbst gewinnt, wird nur dadurch erlangt, dass es Erfahrungen, die ihm über seine eigene Existenz und Tätigkeit geworden, untersucht und zergliedert.

Da die Wissenschaft einzig und allein die Erfahrung zu ihrem Gegenstand hat, so muss als eine ihr wesentlich inhärierende Eigenschaft nie ausser acht gelassen werden, dass sie völlig unproduktiv ist. Sie kann nichts schaffen, sondern nur Gegebenes verarbeiten. Sie mag sich auf das Innere des Menschen, auf das, was er ist, oder auf die Umgebung desselben, auf das, was er nicht ist, richten: immer bleibt sie darauf beschränkt, etwas, das bereits Dasein hat, nicht von ihr erzeugt und hervorgebracht wird, zu untersuchen, zu sondern, vermittelst das Wortes zu reproduzieren. Indem sie das sichtbare und unsichtbare Universum für etwas Gegebenes ansieht und es nach dem Muster der Wirklichkeit durch Reproduktion ideell aufzuführen unternimmt, versucht sie ein Gemälde der Wahrheit zu entwerfen.

Welche Organisation, welche Methode nun auch die Wissenschaft bei diesem Versuch anzunehmen und zu befolgen für zweckmässig erachte: sie muss und wird, indem sie sich organisiert, die Natur und den Geist in den Kreis ihrer Erfahrung zu ziehn und jene beiden oben unterschiedenen Sphären der Wahrheit zu durchdringen und zu beschreiben sich bemühen, sie muss und wird, indem sie methodisch verfährt, bei der Sammlung der Erfahrungen zur Vollständigkeit, bei der Ordnung zur Einheit, bei der Mitteilung zu evidenter Klarheit zu gelangen bedacht sein. Indem sie sich aber einem solchen Bestreben hingibt, darf sie nicht die Schranken übersehen, die ihr von Anbeginn gezogen, und an Aufgaben herangehn, die von ihr niemals zu lösen sind. Sie mag die Wahrheit der Natur und die Wahrheit des Geistes als etwas Gegebenes empfangen, sich aneignen und ihren Absichten gemäss behandeln; aber sie darf nicht wähnen, dass, obwohl die Bekanntschaft mit den Gesetzen der natürlichen Kräfteentfaltung Gras, Blumen und Bäume aus Nichts hervorzurufen nimmer befähigt, doch die Bekanntschaft mit den Gesetzen der geistigen Entwickelung Sittlichkeit und Religion in dem Menschen zu erzeugen das Vermögen gibt. Sie mag auf Vollständigkeit der Erfahrungen hinzielen; aber sie darf nicht vergessen, dass, wie die Natur trotz der Anwendung von Hebeln und Schrauben ihren Schleier nicht lüftet, so auch der Geist trotz des Gebrauchs von logischen und metaphysischen Formeln seine Geheimnisse nicht enthüllt, und nur einer Philosophie, die mit einem gewissenhaften und weisen Leben im Bunde steht, nur einem reinen Herzen, das mit ungetrübtem Blick Himmel und Hölle durchschaut, seine Offenbarungen verkündigt. Sie mag in ihrem System Einheit herstellen; aber sie darf nicht verschiedenes zusammenwerfen und gleichartiges

trennen, nicht die Grenzlinien tilgen, welche die Gebiete der Natur und des Geistes, der Notwendigkeit und der Freiheit sondern. Sie mag ihrer Darstellung das Gepräge evidenter Klarheit verleihen; aber sie darf sich nicht anmassen, durch Gründe, Deduktionen und Beweise entscheiden zu wollen, was wahr und gut ist.

Der Verfasser der Schrift, von welcher hier ausgegangen ist, hat den Irrweg nicht vermieden, auf den die philosophische Wissenschaft gerät, wenn sie ihr Bereich verlässt, unrechtmässige Ansprüche erhebt und eine Herrschaft über entlegene, fremden Mächten untergeordnete Regionen usurpieren will. Er meint, dass er durch logische Untersuchungen die Wahrheit erkennen, durch Folgerungen und Schlüsse dartun könne, worin die Wahrheit, worin der Irrtum der pantheistischen wie der theistischen Weltanschauung besteht. Seine Kritik führt zu folgendem Resultat: „Auf beiden Seiten sind tiefe Wahrheiten, auf beiden tiefe Irrtümer. Ohne den Grundgedanken des Pantheismus, dass Gott nicht ausser der Welt sein kann, gibt es keine logische Weltanschauung; ohne das Grundgefühl des Theismus, dass Gott ausserhalb der Schöpfung existieren muss, wenn er für uns Gott sein soll, gibt es keinen Gott. Ohne die pantheistischen Anschauungen keine Natur; ohne die theistische keine freie und wirkliche Welt der Geschöpfe, keine objektive Norm des Guten, keine Bürgschaft der Unsterblichkeit.“ Was kümmert sich die Wahrheit um die Logik? Wer vermag zu entscheiden, wann Gott für den Menschen Gott zu sein aufhören muss? Was hat die Freiheit mit Pantheismus und Theismus zu schaffen? Beide Weltanschauungen müssen für gleich wahr gelten, wenn sie den Reflex eines von sittlich-religiösen Ideen erfüllten Bewusstseins konzentrieren, dessen eigentümliche Gestaltung sich unter der Obhut eines regen und

dem ewigen Geist treuen Gewissens vollzieht; beide müssen für gleich falsch gelten, wenn sie das Bekenntnis eines Sittlichkeit und Religion verleugnenden Bewusstseins enthalten, dessen von fremdem Einfluss formiertes Leben sich in gewissenloser Trägheit den Launen der Mode und den Eingebungen der Selbstsucht unterwirft. Wer den Mechanismus des Denkens und die Produkte desselben so sehr an Wert überschätzt, als der Verfasser, hat kein Recht, die nachkantische Philosophie als eine „scholastische" zu bemitleiden, sondern Anlass genug, zunächst gegen seine eigene als eine scholastische starkes Misstraun zu hegen. Denn, was tut der Scholastiker anderes, als dass er — nach Novalis' bekanntem Ausspruch — aus logischen Atomen sein Weltall baut und alles Leben vernichtet, um ein Gedankenkunststück an dessen Stelle zu setzen? —

Die Dissidentengemeinden.

(Königsb. Sonntagsp. 12. Oktober 1856. S. 219.)

Es ist länger als zehn Jahre her, dass die Geschichte des Dissidententums nach Begründung der ersten deutsch-katholischen und freien Gemeinden eine neue Epoche ihrer Entwickelung zu datieren genötigt ward. In dem wechselvollen Verlauf, welchen die religiöse Bewegung während der verflossenen Jahre genommen hat, scheint manchem ihr gegenwärtiger Zustand einer der bedenklichsten, die sie überwinden muss. Es gibt viele Zeichendeuter und Wahrsager, welche ihr im Hinblick auf die kleine Schar der den Prinzipien des Deutsch-Katholizismus und der freien Gemeinden ergebenen Anhänger, im Hinblick auf die

Menge und die Macht ihrer Gegner, im Hinblick auf das eifrige Bemühn, ihrer Vermehrung und ihren Bestrebungen Schranken zu setzen, einen nahen Untergang prophezeien, wenn sie nicht äussere Ereignisse bald von dem Druck der Zeit erlösen. Diesen Leuten, deren Dämon die Zahl und deren Beschwörungsformel das Einmaleins ist, stehen andere zur Seite, welche auf Grund oberflächlicher Erkundigung, wie die neuen Gemeinden sich innerlich entfalten, und mit welchen Gegenständen sie sich beschäftigen, von der Notwendigkeit fabeln, dass jene in Stillstand geraten und völlig verschwinden müsse*), wenn nicht die Ungunst der Verhältnisse, die Apathie, unter der das öffentliche Leben hinsieche, aufhören, und eine einflussreiche Veränderung auch in religiösen Zusammenkünften statt der veralteten Fragen, was wahr und gut sei, neue und zeitgemässe auf die Tagesordnung setzen werde.

Wer im Reich des Geistes die Stärke oder Schwäche einer Sache nicht durch Addieren und Subtrahieren ermitteln zu können meint, und wer vor dem wirren Getriebe von Meinungen, Experimenten und Zufällen, welches die Rhetoren und Sophisten der politischen Tagesschriftstellerei als die „Gewalt der Tatsachen“ und „die Wucht der Ereignisse“ honorieren, keinen sonderlichen Respekt hegt, weiss, dass für diejenigen, die sich mit Ernst der kirchlichen Reform annehmen, der sogenannte Druck der Zeit nicht ungünstig, und die sogenannte Ungunst der Verhältnisse nicht drückend sein darf. Im Gegenteil! Die kirchliche Reformbewegung unserer Tage hat vielleicht von dem Augenblick ihres Entstehens an keine Periode durchlebt, in der sie durch die Zeit und die Verhältnisse, soweit äussere Umstände es überhaupt vermögen, auf der

---

*) Nämlich: die religiöse Bewegung.

Bahn wahren Fortschritts so sehr begünstigt worden ist, als eben jetzt. Der Protestantismus hatte nach Fichtes Ansicht ein wenig Druck nötig, damit er sich zu einer neuen Blüte entfalte; und da die Welt — die Menschen mögen gegeneinander revoltieren und reagieren, wie viel es ihnen beliebt — doch stets von einer weisen Vernunft und einer milden Hand Gesetz und Regel empfängt, so blieb die Witterung nicht aus, welche dem Wachstum und Gedeihen der Pflanze erspriesslich ist. Möchten nur die Pfleger derselben die Hilfe und Unterstützung, die ihnen von oben her zuteil wird, zu benutzen und auszubeuten verstehn!

Wahrlich! Wie wenig auch jene, welche die freien Gemeinden in den Bann tun und verfolgen, trotz ihrer frommen Deklamationen und süsslichen Mienen das Heil derselben im Auge haben mögen: ihr Fluch kann sich in Segen verwandeln, weil die Liebe zum Ewigen alle Dinge in den Dienst des guten zu treten zwingt. Ihr Fluch kann sich in Segen verwandeln: wir mögen die äussere Ausbreitung der freien Gemeinden oder die innere Fortbildung derselben in Betracht ziehn.

Religiöse Genossenschaften sind einer verderblichen Klippe nahe, wenn sie sich grosse Kreise der Gesellschaft in schnellem Siege unterwerfen. Das Christentum erlitt eine schwere Niederlage, als es sich so vieler Gemüter bemächtigt und eine so imposante Macht erworben hatte, dass Konstantin der Grosse bedacht sein musste, es zur Staatsreligion zu erheben und dadurch für die kaiserliche Herrschaft unschädlich zu machen. Die Masse befliss sich der Propaganda, und alles, was von der Masse ergriffen wird, gerät, wenn es tiefen und echten Gehalt besitzt, in Gefahr, verflacht und verfälscht zu werden. Zumal die Religion scheut die Menge als solche. Sie hat es nur mit dem einzelnen oder mit Gemeinschaften zu

tun, in denen jedes Individuum nicht ein Teil, sondern ein Ganzes ist, in denen jedes Individuum auf sich selbst beruht, ein ursprüngliches Leben hat und sein inneres Wesen frei und eigentümlich gestaltet. In dieser Beziehung ist der sogenannte Druck, welcher auf der Gegenwart lastet, für die freien Gemeinden überaus günstig. Weil die Menge als solche heutzutage nichts zu bedeuten hat, so sind sie davor sicher, dass die Bewegung, die von ihnen ausgeht, eine Massenagitation wird. Sie haben infolge der Stürme, die über sie hereinbrachen, aufgehört, ein Gegenstand der Mode zu sein. Man kann jetzt wieder für einen Meister des guten Tons gelten, ohne dass man ihre Versammlungen besucht, ihre Sprecher lobt, sich durch ihren Gottesdienst befriedigt zeigt. Der Reiz der Neuheit, der zum grossen Teil darin lag, dass man bei den religiösen Zusammenkünften Lokale betrat, die bisher nur geselligem Vergnügen und bürgerlichen Geschäften gewidmet waren, dass man den Prediger ohne Talar und Bäffchen statt der Kanzel einen einfachen erhöhten Platz besteigen sah, dass man in den Vorträgen nicht jede Behauptung durch eine Bibelstelle belegen hörte, übt keine Anziehungskraft mehr aus, seitdem derjenige, der ihn zu kosten versucht — um uns der üblichen Phrase zu bedienen — missliebig wird und sich in arge Ungelegenheiten verwickelt. Wer heute Mitglied einer freien Gemeinde wird, ist genötigt, sich von vornherein klar zu machen, dass er Opfer bringen und Einbussen erdulden muss. Die freien Gemeinden aber können, wie jede Religionsgesellschaft, die mit der Verwirklichung der Wahrheit, mit der Verwirklichung christlicher Grundsätze Ernst macht, nur opferfreudige, kampfesmutige und glaubensstarke Leute brauchen.

Doch der sogenannte Druck der Zeit wird den freien Gemeinden einzig und allein zum Heil gereichen,

wenn ihnen die sogenannte Ungunst der Verhältnisse leicht erträglich ist. Eine religiöse Gemeinschaft wird bloss dann von aussen her durch die Umstände gefördert, wenn sie sich innerlich durch eigene Kraft selbst fördert. Nur im letzten Fall ist der erste möglich.

Die Geschichtsphilosophen und philosophischen Geschichtsschreiber, welche bekanntlich bei der Durchforschung alter und neuer Schriften, historischer Aktenstücke, vergilbter Pergamente, Relationen, Berichte und Dichtungen eine tiefere Einsicht in den Schöpfungsplan und die Weltentwickelung gewonnen zu haben meinen, als gewöhnliche Menschen von gesundem Verstande, erklären es für ein Gesetz, dass in dem Leben der Völker nur diejenigen Unternehmungen Fortgang haben, die zeitgemäss sind und das instinktive Wollen und Streben der Gesellschaft ausdrücken und verkörpern. Leider aber, dass jene den gesunden Verstand nicht zu Rate ziehen, wenn es darauf ankommt, den Unterschied wahrzunehmen, welcher nach der Ordnung der Dinge zwischen den Prozessen der Natur und den Taten der Freiheit stattfindet. Ihr Gesetz mag Giltigkeit haben, solange die Geschichte eines Volkes nichts anderes als ein Spiel der Kräfte darstellt, welche das äussere Dasein der Menschheit konstituieren und, je nachdem die Bedingungen ihrer Wirksamkeit vorhanden sind oder fehlen, mit Notwendigkeit entweder sich äussern oder ruhen. So oft aber die Freiheit in die historische Wirklichkeit eintritt, haben die Taten derselben als solche gerade soviel Fortgang und Erfolg, als der Willen, der Eifer und die Beharrlichkeit dessen, der sie vollführt, ihnen zu geben sich entschliesst. Bei der Achtung nun, welche in Deutschland der Gelehrsamkeit gezollt wird, ist es nicht zu verwundern, dass jenes von den Männern der Wissen-

schaft ausgesprochene Gesetz für eine ausgemachte Wahrheit gehalten und gelegentlich auf die freien Gemeinden angewendet wird. Diese aber werden, ob auch die öffentliche Meinung sie aufgibt, und viele fromme Herzen sie als „in Trümmer gefallen“ längst zu Grabe geleitet haben, fortbestehen und gedeihen, wenn sie sich nicht selbst aufgeben und nicht selbst in das Grab legen. Ja! Die sogenannte Ungunst der Verhältnisse bietet ihnen gerade die stärkste Aufforderung und die beste Gelegenheit dar, ein kräftiges Leben zu entfalten. Gleich nach dem Entstehen derselben stiessen mächtige Führer literarischer Koterien in ihr Horn, um der Welt zu verkünden, dass die neuen Gemeinden nur ein Erzeugnis der Oppositionslust seien und verschwinden würden, wenn man ihnen den Stoff entzöge, an dem ihre negierenden Tendenzen sich nährten. Dieser Stoff ist ihnen heutzutage, sollte man meinen, wirklich entzogen; und, wenn er auch noch in der Welt existiert, so müssten jene doch ein überaus zähes Leben besitzen, wenn sie nicht in der Erwartung des Tages, der ihnen denselben wieder zur Disposition stellen könnte, vor Hunger und langer Weile umkämen. Nein! Ihre Speise kann, wie die jeder wahrhaft religiösen Genossenschaft, nur darin bestehen, dass sie den Willen dessen tun, der auch sie gesendet hat. Dringender, als je zuvor werden sie durch die sogenannte Ungunst der Verhältnisse gemahnt, zu beweisen, dass der Sauerteig, welcher länger als achtzehn Jahrhunderte seine Kraft behalten hat, wieder in Gärung geraten ist. Ungestörter, als je zuvor — wenn sie sich nicht stören lassen wollen — können sie durch stille Fortsetzung des Werkes, das sie begonnen haben, dartun, dass der Stein, den die Bauleute verworfen haben, für ein neues Gebäude zum Eckstein geworden, und dass das Wort des Herrn eine Kraft ist, selig zu machen alle, die

daran glauben. Sie werden freilich das Wort anders auslegen müssen, als es bisher geschehen ist. Wenn sie es aber wirklich mit Herz, Mund und Hand in das Deutsche übertragen, so werden sie von dem, was ihnen für das Wort gilt, ebensogut als der alte Luther singen können:

Das Wort sie sollen lassen stahn,
Und kein'n Dank dazu haben.
Er ist bei uns wohl auf dem Plan,
Mit seinem Geist und Gaben.
Nehmen sie uns den Leib,
Gut, Ehr, Kind und Weib:
Lass fahren dahin!
Sie habens keinen Gewinn;
Das Reich Gott's muss uns bleiben.

Ein falsches Urteil des Bremer Sonntagsblatts über die heutige Genusssucht.

(Königsb. Sonntagsp. 19. Oktober 1856. S. 225.)

Einer der Kunstgriffe, mit denen Mephisto in der modernen Maske des reinen Verstandes auf seinen Wanderungen durch die Länder der Zivilisation die Menschen zu berücken pflegt, besteht darin, die moralischen Fehler und Gebrechen, welche seinen Freunden zur Unehre und Schmach gereichen, so fein auszustaffieren und so glatt zu überfirnissen, dass sie sich als Vorzüge und Vollkommenheiten präsentieren. Um solchen Humbug unentdeckt zu treiben, nimmt er meistens verschmitzte Sophisten in seinen Dienst, die mit gewandter Dialektik den Unterschied zwischen dem Bösen und dem Guten aufzuheben versuchen. Doch bisweilen widerfährt ihm das Unglück, der betrogene Betrüger

zu sein, indem er von Leuten bedient wird, die sich schlecht auf ihr Handwerk verstehen. Sie liefern Apologien des Bösen, die statt beissender Sarkasmen platte Grobheiten, statt runder Definitionen vage Erklärungen, statt glänzender Beweise augenfällige Trugschlüsse enthalten. Zu diesen Apologien gehört der Aufsatz, welchen die Nr. 36 des Bremer Sonntagsblatts unter der Überschrift „die heutige Genusssucht" bringt.

Wenn dort die, welche dem neunzehnten Jahrhundert eine zügellose und allgemein verbreitete Genusssucht vorwerfen, von vorn herein Demosthenes' und Catos Affen genannt werden, so wird die Austeilung dieses Ehrentitels solange eine platte Grobheit bleiben, als jene Tadler nicht durch ihr eigenes Verhalten die natürliche Annahme widerlegen, dass sie Demosthenes und Cato nicht gedankenlos nachahmen, sondern, wie sehr sie auch in anderer Beziehung sich von ihnen unterscheiden, doch unabsichtlich in der Wahrheitsliebe und Überzeugungstreue ähnen, mit welcher sie ihre Mitbürger wegen eines schrankenlosen Strebens nach Besitz und Lust, einer niedrigen Feigheit und knechtischen Gesinnung angreifen, sich selbst aber von dem Schimpf und der Schande der Zeit rein zu erhalten aufrichtig sich bemühen. Leider zählt unser Jahrhundert solcher Demosthenes und Catone wenige; und es wäre dringend zu wünschen, dass namentlich die Führer unserer Presse sich mehr demosthenischen Mut und catonischen Ernst aneigneten, damit ihre „leidlich hellen Sinne" nicht bloss die Wünsche des grossen Publikums „zu wittern", sondern auch „jede" aus der Nachgiebigkeit gegen die Vorurteile der Menge „wirklich entstehende Gefahr" zu erkennen vermöchten.

Wenn dann „die ruhige Betrachtung über die angebliche Genusssucht der Gegenwart" mit der Erklärung beginnt, dass „Genuss Befriedigung der menschlichen

Bedürfnisse, die heutige Genusssucht also die heutige Sucht der Menschen, ihre Bedürfnisse zu befriedigen, bedeutet," und die Frage aufgeworfen wird, ob es zu irgend einer Zeit nicht in dem Willen aller Lebenden gelegen hätte, ihre Bedürfnisse zu befriedigen, ob sogar in dem fabelhaften goldenen Zeitalter der Mythe das menschliche Trachten auf etwas anderes hinausgegangen sei, so muss gegen diese vage Erklärung zunächst eingewendet werden, dass allerdings die Befriedigung jeder Begierde Genuss, die Befriedigung der Begierde aber nur sittlich berechtigt ist, welche, wie Spinoza sagt, das Wesen des Menschen selbst bildet, aus dessen Natur das, was zu seiner Erhaltung dient, notwendig folgt, dass also die Befriedigung jeder Begierde, welche, um mit den Worten des Katechismus zu sprechen, über die Notdurft und Nahrung des Leibes und der Seele hinausgeht, den wahren Fortschritt hindert oder wenigstens gefährdet, und dass das Streben, eine den wahren Fortschritt weder hindernde noch gefährdende Begierde zu befriedigen, verwerflich wird, sobald es in eine Sucht oder Leidenschaft ausartet. Weiter aber muss gegen die auf diese vage Erklärung gestützte Frage geltend gemacht werden, dass, obwohl es zu jeder Zeit in dem Willen aller Lebenden gelegen hat, ihre Bedürfnisse zu befriedigen, doch unsere Zeit manche andere darin übertrifft, sich künstliche Bedürfnisse zu schaffen, und dass das fabelhafte goldene Zeitalter der Mythe deshalb golden und für das jetzige Geschlecht fabelhaft ist, weil es infolge strenger Sitteneinfalt und ruhiger Genügsamkeit von den Strahlen eines milden Friedens und einer reinen Seligkeit erheitert ward. Begegnen uns nicht stündlich Reiche, welche den Genuss von Austern und Champagner für die Befriedigung eines notwendigen Bedürfnisses halten, nicht stündlich Arme, welche jeden Modeanzug,

jede Staatskarosse, jede prächtige Wohnung mit den Augen des Neides betrachten? Solange unsere Gesellschaft zum grössten Teil aus solchen Reichen und aus solchen Armen besteht, müssen wir auf die Hoffnung verzichten, oft „Muster heldenhafter Aufopferung und tätiger Nächstenliebe“ zu erblicken, welche der Verfasser jenes Aufsatzes „alle Tage zu erleben“ so glücklich ist.

Er räumt freilich ein, dass der Eigennutz heute noch so stark und dauerhaft in der Brust der Menschen gewurzelt sei, als zu irgend einer früheren Zeit, fügt aber hinzu, dass die Gegenwart sich in bezug auf die Entwickelung dieses Triebes vorteilhaft von der Vergangenheit unterscheide. Während jedes Mittel lange der Selbstsucht gleich gegolten, werde jetzt das Mittel des gewalttätigen oder betrügerischen Raubes von der Mehrzahl ausdrücklich verworfen; Plünderung auf offener Strasse sei verpönt, Sklaverei und Leibeigenschaft in Europa diesseits der russischen Grenzen unbekannt, und wenn auch noch die gesetzliche Beraubung aller durch Schutzzölle, Zünfte und Monopole geduldet werde, so schlage doch täglich eine reine Wissenschaft siegreiche Schlachten gegen den wirtschaftlichen Aberglauben der Laien und richte offen das grosse Gesetz auf, dass jeder sein Brot seiner eigenen Arbeit verdanken und über die Früchte derselben frei verfügen solle. Nach unserer Ansicht ist die Genusssucht gleich verwerflich, ob sie da, wo sie selbst, oder da, wo ein anderer gesäet hat, zu ernten begehrt, ist die Selbstsucht desto verwerflicher, je zivilisierter sie auftritt. Die Zivilisation hat die moralischen Fehler, welche aus der Selbstsucht entspringen, nicht verringert oder gemildert, sondern im Gegenteil dadurch, dass sie die Feigheit befördert, vermehrt oder erhöht. Die Feigheit ist ein Krebsschaden der

Gegenwart. Und sind Feigheit und Genusssucht nicht Schwestern? Wie oft wird jetzt die religiöse und politische Überzeugung verheimlicht oder verleugnet, wenn das Bekenntnis derselben den Verlust des Amtes oder unbequeme Plackereien nach sich zieht! Unzählige schrecken vor dem Verbrechen zurück, nicht weil sie das Verbrechen, sondern weil sie die Strafe scheuen, mit der das Kriminalgesetz den Täter, wenn er bei der Vollführung unglücklich ist, bedroht. Könnte es geschehen, dass ein Abenteurer, welcher die höchste Staffel äusserer Ehre, den Thron, die Kaiserkrone erstrebt und bei der Verfolgung dieses Ziels jedes Mittel ohne Unterschied anwendet, doch dabei mit guter Überlegung den eigenen Kopf auf das Spiel setzt, sein gewissenloses Denken und Handeln nicht bis zur Frechheit steigerte, so würde er angesichts solcher Leute, welche dieselbe kalte Selbstsucht, denselben grausamen Verstand, dieselbe rücksichtslose Nichtachtung des moralischen Gesetzes, aber nicht dieselbe trotzige Kühnheit in sich tragen, als er, freilich immer verbrecherisch, doch zugleich mannhaft und, gleichsam als Kommandeur der Leibgarde des Teufels, minder kläglich erscheinen, als jene spionierenden Leisetreter, die trotz aller Schlingen und Fallen des positiven Gesetzes ihr der Hölle verfallenes Leben geschickt durch die Welt stehlen und, obwohl sie sich stets innerhalb der legalen Schranken der bestehenden Ordnung bewegen, zehnmal, solange man überhaupt noch Strafen verhängt, die härtesten verdient haben.

Nachdem in dem vorliegenden Aufsatz die Schwäche unserer Zeit auf die angegebene Art beschönigt worden, wird die Behauptung aufgestellt, dass die heutige Genusssucht eigentlich keine Genusssucht ist, und durch eine Reflexion erhärtet, welche, wenn sie die schulmässige Schlussform empfängt, etwa folgendermassen

lautet: Wir erblicken rings um uns her einen allgemeinen und mitunter rasenden Wetteifer zu erwerben, ein glühendes Verlangen der Kapitallosen nach dem Besitz von Kapital, der Kapitalbesitzenden nach der zinstragenden Anlage von Kapital. Kapital ist ein dem Genuss entzogenes Genussmittel; wer Kapital schafft, wird, wenn auch mit der bestimmenden Hoffnung, eines späteren Tages desto reichlicher zu geniessen, sich oder den Seinigen vom Munde absparen. Wer sich aber vom Munde abspart und nicht geniesst, obwohl er geniessen könnte, ist nicht genusssüchtig. Also ist auch die Gegenwart nicht genusssüchtig. — Dieser Schluss ist eine elende Diallele. Denn es soll erst bewiesen werden, dass einem gegenwärtigen Genuss zu entsagen, um einen künftigen höhern Genuss herbeizuschaffen, nicht Genusssucht ist; dieser Satz aber wird selbst dem Beweise zugrunde gelegt. Wenn wir jedoch davon absehen, dass der Beweis logisch unrichtig ist, was soll er überhaupt bewirken? Wird die Gegenwart dadurch gerechtfertigt, dass man ihr statt einer rohen Genusssucht eine raffinierte zuschreibt? Wird jemand dadurch weniger tadelnswert, dass er, statt ohne Bedacht seine unreine Begierde zu stillen, mit Bedacht unter dem Einfluss der Begierde der Befriedigung derselben für Pausen entsagt? Dass er in diesen Pausen ununterbrochen sein Dichten und Trachten auf die Herbeischaffung von Mitteln richtet, welche ihn, seine Lust zu büssen, in vollem Masse befähigen? dass er sich auf einmal nie zu sehr seinen Neigungen hingibt, um desto öfter und desto länger ihnen nachgehen zu können? Im Gegenteil, er wird umso tadelnswerter, je mehr er aus Genusssucht seinen Genuss einschränkt. Wer mit leichtem Sinn vom Baum des Lebens die Früchte pflückt, kann Stunden übrig behalten, in denen er das Gebiet der Triebe und In-

stinkte verlässt, während derjenige, der nie oder selten geniesst und stets nach Genuss lechzt, unausgesetzt ein Sklave der Begierde ist.

Der Schlussbetrachtung, dass „diejenigen Tugenden, die in dem ausgedehntesten Umfang und mit dem sichersten Erfolg von den Herzen der Zeitgenossen Besitz ergreifen, die sind, welche einer rohen und selbstsüchtigen Genusssucht schnurstracks zuwiderlaufen, die Tugenden der Nüchternheit, der Sparsamkeit und des Fleisses, die noch höheren Tugenden der Nächstenliebe und der Liebe zum Frieden", haben wir den Wunsch entgegenzusetzen, dass die frommen Christen, die noch immer viel von Tugenden und wenig von der Tugend zu sagen wissen, sich durch den griechischen Weisen, der vor mehr als zweitausend Jahren in dem heidnischen Athen lebte, lehren lassen möchten, die Tugend sei eins, und alles, was als Teil derselben bezeichnet wird, nur ein verschiedener Namen für ein und dieselbe Sache. —

Zeitspende der Humanität.

Reden und Betrachtungen von Bernhard Benedict Hirsch. Leipzig, Voigt und Günther. 1856.

(Königsb. Sonntagsp. 9. November 1856).

Die Verfassung eines Literaturstaats muss ihrer Natur nach republikanisch sein; die republikanische Verfassung des deutschen Literaturstaats aber war, wie man häufig gesagt hat, von jeher zugleich so entschieden demokratisch, dass die diktatorische oder die tribunizische Macht, welche hin und wieder einer allein oder mehrere verbunden, wenigstens in der einen oder

der anderen Provinz des ideelen Reiches erwarben, nicht lange Bestand hatte. Jeder spricht und schreibt, singt und dichtet, philosophiert und räsoniert so gut oder so schlecht, als er will oder kann; wenn er seinen eigenen besonderen Weg geht, erkennt er bei seinem Tun und Lassen, Urteilen und Richten nur das Gesetz, welches er selbst gegeben hat, als Norm an und beobachtet es nicht länger, als es ihm beliebt; wenn er eine von vielen betretene Bahn einschlägt, eine Partei wählt oder von einer Partei zu einer anderen übergeht, so tut er es mit einer das Gefühl der Selbstsouveränität und das Vertrauen auf sein gutes Recht verratenden Miene, als ob er sich nicht wenig damit weiss, dass er gerade diese und keine anderen Bestrebungen, Interessen und Tendenzen begünstigt. Obwohl es nun vielleicht diesem Umstand hauptsächlich zugeschrieben werden muss, dass in der deutschen Literatur jede Linie der Skala, welche die zwischen dem Vollkommenen und dem Schlechten existierenden Unterschiede markiert, mit dem Namen eines Autors oder dem Titel eines Werkes bezeichnet ist, so lässt sich doch andererseits nicht leugnen, dass die ihr angehörenden Produktionen, wenn man sie bloss äusserlich betrachtet, der grossen Mehrzahl nach einen eigentümlichen und individuellen Charakter an sich tragen. Dieser eigentümliche und individuelle Charakter ist entweder anziehend oder abstossend, je nachdem der Mensch, der hinter dem Buche steht, ein Mann von fester, aus der Tiefe seines inneren Lebens hervorquellender Überzeugung, oder ein Schönredner und Phrasenmacher ist.

Dergleichen Gedanken drängten sich uns von neuem bei der Lektüre der oben genannten Schrift auf. Wenn wir hier dieser Schrift Erwähnung tun, so geschieht es nicht in der Meinung, dass die in ihr dargelegten Ansichten durchgängig richtig oder neu seien, sondern

vielmehr auf Grund des Eindrucks, dass sie ein Zeugnis der Wahrheit enthalten, welches der Verfasser von seinem unter dem Einfluss bekannter historischer und philosophischer Anschauungen gewonnenen Standpunkt abzulegen sich gedrungen fühlt. Er hält die Bildung zur Humanität für die Bestimmung des Menschengeschlechtes und die germanische Völkergruppe, zumal die deutsche Nation für berufen, ihre Individualität durch tatsächliche Bewährung des sie beherrschenden Prinzips, durch ungehemmte Entfaltung „der frei schaffenden Persönlichkeit" als ein Muster für die romanischen und die slavischen Stämme auszuprägen.

Wer heutzutage zum Ausgangspunkt seiner historischen Betrachtungen den Humanitätsbegriff wählt erinnert unwillkürlich an Herder, der ihn zuerst in der Philosophie der Geschichte anwendete. Nicht das geringste Verdienst seiner „Ideen u. s. f." besteht darin, jenem die breiteste Grundlage verschafft zu haben; und diese ihm zu erhalten, scheint uns geraten, sollte man auch den Inhalt desselben neu zu bestimmen für nötig erachten. Herder verlangte, dass die Philosophie der Geschichte aus einer so viel als möglich universellen Erkenntnis der gegenwärtigen und früheren Existenzen im Reiche der Menschheit erwachse, dass sie alle engen Gedankenformen, die aus der Bildung e i n e s Erdstrichs, wohl gar nur einer Schule gewonnen worden, verleugnet, dass sie nicht das, was der Mensch hier oder dort, sondern das, was er überall auf der Erde und doch zugleich in jeglichem Strich besonders ist, d. h. das, was er nur irgend bei der reichen Mannigfaltigkeit der Zufälle in den Händen der Natur werden konnte, als Absicht der Natur betrachte, dass sie keine Lieblingsgestalt, keine Lieblingsgegend für ihn suche und finde. Er führte aus, dass die Natur bei der Allverbreitung ihrer unendlichen Produktionskraft über die

ganze Erde hin relativ vollkommene Formationen ausbilde, dass der Mensch eine dieser durch Ort, Zeit und genetische Kraft bedingten Formationen sei, und dass er durch Ausübung des Rechtes, seine Individualität zu entwickeln, Humanität äussere, deren verschiedene Gestaltungen sich auf einen allgemeinen, in den einzelnen und den Nationen mehr oder weniger hervortretenden Grundtypus zurückführen lassen. Er war weit entfernt, diesen Grundtypus in einer einzigen Nation vollkommen oder so vorzüglich dargestellt zu finden, dass er den übrigen dieselbe zum Muster zu nehmen geraten hätte. Im Gegenteil! Er forderte, dass das Problem der Humanität von allen Nationen und in allen Ländern und zu allen Zeiten selbständig auf eine besondere, stets wechselnde und immer neue Art gelöst werde. Er machte diese Forderung unserer Ansicht nach mit Recht geltend. Er versah es nur darin, dass er den Grundtypus, das Wesen und den Begriff der Humanität aus dem Verhältnis des Menschen zu den anderen Gattungen der Erdgeschöpfe und aus der organischen Bildung desselben herzuleiten versuchte, dass er an der Humanität den Anteil des Geistes und den Anteil der Natur zu sondern unterliess. Infolge dieses Missgriffs, dessen Wirkungen vielleicht in ihrem ganzen Umfange noch nicht erkannt und geschildert worden, erhielt der Humanitätsbegriff bei ihm eine Fassung, gegen welche sich manches Bedenken erheben liesse. Wir unterscheiden an dem Begriff der Humanität den Inhalt und die Form. Der Inhalt ist die Freiheit, und die Form ist die Art und Weise, wie die einzelnen und die Nationen die Freiheit verwirklichen. Alle Nationen stehen an und für sich zur Freiheit in demselben Verhältnis; alle haben die Aufgabe, sich zur Freiheit zu entschliessen, zu wollen, dass sie frei seien. Jede steht zur Verwirklichung der Frei-

heit in einem von dem der anderen verschiedenen Verhältnis; jede hat die Aufgabe, ihre religiösen, politischen, literarischen und sozialen Zustände als ein Abbild der Freiheit hinzustellen, sich dabei aber den in Ort, Zeit und genetischer Kraft gegebenen Bedingungen zu unterwerfen, welche bestimmen, wie sie frei sei. Das Abbild der Freiheit, welches von einer Nation geliefert worden, oder ihren Verhältnissen und Anlagen nach geliefert werden kann, zum Vorbild der übrigen zu machen, ist ebenso unstatthaft, als die Kleidertracht, welche eine Nation eingeführt hat oder die ihr am angemessensten wäre, allen anderen zur Nachahmung zu empfehlen. Die romanischen und slavischen Nationen können nicht dadurch human werden, dass sie ihre Individualität ablegen und eine andere annehmen, sondern nur dadurch, dass sie ihrer Individualität ein äusseres durch die Ordnung der Natur bedingtes Gepräge der inneren unbedingten Freiheit verleihen. Freilich, wenn es wahr wäre, dass die romanischen und die slavischen Nationen einen natürlichen Charakter besässen, dessen Grundzug mit der Freiheit in direktem Widerspruch stände, dass die ersteren „die geniessende und dienstwillige“, die letzteren „die unfreie Persönlichkeit“ als Vertreter eines in ihnen übermächtig waltenden Prinzips zur Darstellung brächten, so würden sie gegen die Natur in die Schranken zu treten genötigt sein. Eine solche Annahme ist aber nichts als eine willkürliche Erdichtung.

Voltaire und Rousseau

in ihrer sozialen Bedeutung dargestellt von Jürgen Bona Meyer, Dr. phil., Berlin, Druck und Verlag von Georg Reimer. 1856.

(Königsb. Sonntagsp. 28. Dezember 1856. S. 305.)

Wenn die Liebe zur Wahrheit und Freiheit ihre Macht über die Gemüter unzweideutig dadurch bekundet, dass spätere Geschlechter die Verdammungsurteile der Männer, welche mit Verwerfung jeder äusseren Autorität im Gehorsam gegen den ihrem Geiste sich offenbarenden Willen der Gottheit den Wert und die Würde des Menschen denkend und handelnd zur Erscheinung brachten und für ihre Gesinnung und ihre Taten von den Zeitgenossen mit dem Kreuz, Giftbecher, Holzstoss, Kerker oder Exil belohnt wurden, in dankbarer Verehrung kassieren und die Gräber der grossen Toten mit den Kränzen und Kronen des Verdienstes schmücken: so bewährt jene ihre Herrschaft wenn auch weniger augenfällig, doch nicht minder nachdrücklich dadurch, dass sich das Bild derjenigen, die ihr Herz nur hin und wieder, in den heiligeren Augenblicken und besseren Stunden ihres Daseins, den Eingebungen des ewigen Geistes geöffnet hielten, von den Mängeln und Schlacken, die ihr tägliches Leben entstellten, in dem Andenken nachfolgender Generationen allmählich reinigt und wenn nicht mit Ehrfurcht gebietender Hoheit, doch mit einem zauberhaften Reiz umkleidet, welcher das Interesse aller, die den Kampf der Ideen verfolgen und die Vertreter derselben zu schätzen wissen, in Anspruch nimmt. Den in langen Perioden nach und nach sich vollziehenden Läuterungsprozess zu befördern und zu beschleunigen, ist eine ehrenvolle Aufgabe der Geschichtsforschung und der Publizistik. In bezug auf

Voltaire und Rousseau sie zu lösen oder zur Lösung derselben beizutragen, ist der Zweck der Schrift, deren Titel oben genannt worden.

Diese während des verflossenen Winters in der Lesehalle zu Hamburg gehaltenen Vorlesungen sind ein Versuch, Voltaire und Rousseau, welche früher und jetzt von den Anhängern entgegengesetzter Parteien bald über das richtige Mass erhoben, bald unter das richtige Mass herabgesetzt worden, in dem Einfluss, den sie und ihre Überzeugungen auf die Gesellschaft und Kultur ausgeübt haben, nach den Grundsätzen historischer Gerechtigkeit zu beurteilen. Ein solcher Versuch ist, obschon nur ein Versuch, doch von Bedeutung, wenn er wirklich gemacht wird, wenn er beweist, dass derjenige, der ihn anstellt, in Wahrheit auf eine unparteiische und vorurteilsfreie Kritik ausgeht und nicht die historische Gerechtigkeit bloss auf den Lippen, die Tendenz aber im Herzen hat. Er bringt es notwendig mit sich, dass vorgefasste Meinungen, die über jene Männer umlaufen, berichtigt, Ansichten, die von denselben ausgesprochen wurden, unversehrt dargelegt, Elemente der Wahrheit, die in den von ihnen verkündeten Prinzipien und Forderungen enthalten sind, dem Bewusstsein der Gegenwart nahegerückt werden.

Wir sagten: diese Vorlesungen sind ein Versuch, ein historisch gerechtes Verdikt abzugeben, nicht schon selbst ein solches Verdikt. Für die Möglichkeit des letzteren existieren unserer Auffassung nach drei Bedingungen. Vor allem müssen die Tatsachen, welche die Handlungen und die Ansichten der zu beurteilenden Person betreffen, ohne geheime Nebenabsicht genau erforscht und festgestellt werden. Ferner müssen sie von einem auf prinzipieller Basis beruhenden Standpunkt aus als dem Fortschritt entweder förderlich oder

hinderlich erwiesen werden. Endlich müssen sie mit klarer Einsicht in die Gesetze, welche die moralische Natur des Menschen bestimmen, als sittliche Charakterzüge gewürdigt werden.

Der Verfasser hat die erste der angegebenen Bedingungen ohne Zweifel erfüllt. Er verschweigt, er entstellt keine Tatsache, sondern vergegenwärtigt in einem einfachen und übersichtlichen Bilde die wichtigsten Lebensumstände beider Männer, sowie diejenigen ihrer Ideen, die nach dem oben bezeichneten, der Darstellung vorgesetzten Zweck zu berücksichtigen sind. Doch erscheint vielleicht der Wunsch gerechtfertigt, dass bei der Schilderung von Rousseaus Wirksamkeit auch der Roman desselben, die neue Heloise, in Betracht gezogen wäre, da er bekanntlich nicht nur als ein Spiegel der Sitten seiner Zeit, sondern auch als ein Vehikel der reformatorischen Gedanken seines Urhebers für die Kulturgeschichte von erheblicher Wichtigkeit ist.

Auch dürfen wir uns mit den Ausführungen, welche der zweiten Bedingung Genüge zu leisten bestimmt sein könnten, im allgemeinen einverstanden erklären. Voltaire und Rousseau werden als Vorkämpfer für Humanität und Toleranz gerühmt, ihre Humanitätsideen, die mit der Proklamierung der Menschenrechte auf dem Gebiet der Wirklichkeit Fuss fassten, nach ausdrücklicher Zurückweisung der albernen Behauptung, dass sie die einzige Ursache der Revolution gewesen, nur als ein mächtiger Hebel derselben anerkannt, ihre Vorstellungen von Toleranz dem Begriff, den wir mit diesem Namen belegen, nicht kongruent gefunden, indem Rousseau seine Naturreligion zur Staatsreligion erhoben, den Andersgläubigen verbannt, den Abtrünnigen getötet, Voltaire die Juden und die Jesuiten verfolgt wissen wollte. Die wahre Toleranz dagegen verlange

unbedingte Freiheit aller Bekenntnisse, freilich keineswegs eine gegenseitige Anerkennung der einander widersprechenden, vielmehr den entschiedensten und heftigsten Kampf derselben, aber nur einen geistigen Kampf, bei welchem keine Partei die äussere Gewalt zu Hilfe zu rufen sich einfallen lasse. Wenn wir so das allgemeine Urteil, welches über den Wert und die Wirksamkeit von Voltaires und Rousseaus Bestrebungen gefällt wird, den Grundsätzen der historischen Gerechtigkeit für entsprechend halten, so scheint uns doch die Art und Weise, wie im einzelnen, wenigstens Rousseaus Ansichten gegenüber, verfahren wird, mit dem Standpunkt, den diese Schrift behaupten will, nicht verträglich. Rousseaus Verwerfung der Wissenschaft und Kultur als einseitig, verkehrt und absurd, seine Erziehungslehre als unnatürlich und paradox, seine politische Doktrin als unzulänglich zur Konstruierung des besten Staats zu erweisen, ist sicher nicht der richtige Weg, seinen Gedanken gerecht zu werden, wenn man dieselben nicht zugleich von ihrer oft seltsamen und lächerlichen Einkleidung, ihren meistens willkürlichen Voraussetzungen, ihren bisweilen extravaganten Folgerungen loszulösen und sie in ihrem positiven und allgemein giltigen Gehalt zu erfassen strebt. Ohne Zweifel ist der Satz, dass der Fortschritt der Wissenschaften und Künste die sittliche Vervollkommnung des Menschengeschlechts gefährde und hemme, absurd — wohl zu merken ebenso absurd, als das Gegenteil desselben, dass er sie begünstige und unterstütze; aber ist die Forderung, dass der Mensch zum Naturzustande zurückkehre, auch dann absurd, wenn sie darauf reduziert wird, dass, wie Emerson sagt, jeder in ursprüngliche Verbindung mit der Natur trete und entweder wacker an der Handarbeit der Welt teilnehme, oder, wenn er sich zur Pflege der Philo-

sophie oder Poesie unzweideutig berufen fühle, sich durch Beschränkung seiner Bedürfnisse und Vereinfachung seiner Lebensweise von der Notwendigkeit befreie, die Genüsse der Zivilisation durch einen Kompromiss zwischen den Prinzipien der Sittlichkeit und den Zuständen der Gesellschaft zu erkaufen? Ohne Zweifel sind manche Ratschläge, welche dem Erzieher von Rousseau erteilt werden, paradox, viele Beispiele, welche die Ausführung seiner Ratschläge beleuchten sollen, schlecht gewählt und nicht mustergiltig; aber ist die Anschauung, welche der im Emile vorgetragenen Pädagogik zugrunde liegt, die Anschauung, dass jedes Kind ein eigenlebiges, sich nach eigentümlichem Gesetz frei aus sich heraus entwickelndes Individuum ist, unnatürlich und nicht mehr der Beachtung wert? Ohne Zweifel ist die Annahme eines Urvertrages eine historische Fiktion; aber ist die Idee, welche den springenden Punkt des Contrat social bildet, die Idee, dass der Staat eine Schöpfung der Natur zu sein aufhören und eine Schöpfung der Freiheit zu werden beginnen müsse, ein leeres Phantom und Hirngespinst?

Was endlich den dritten Punkt, die Würdigung beider Männer von seiten ihres Charakters anlangt, so sind wir der Überzeugung, dass die Meinung, welche bei der Verteidigung Voltaires an den Tag gelegt wird, nicht der wahren Erkenntnis dessen, was der sittlich handelnde Mensch leisten soll und leisten kann, entstammt, — einer Erkenntnis, ohne die unserer Ansicht nach kein historisch gerechter Urteilsspruch zustande kommt. Nachdem das persönliche Wirken Voltaires geschildert worden, heisst es: „Mag es immerhin seine Eitelkeit befriedigt haben, als Schutzpatron aller ungerecht Leidenden in der öffentlichen Meinung dazustehn: d i e Eitelkeit ist tausendfach edeler und tausendfach wohltätiger, als die Eitelkeit derer, die ihren Ruhm

in der Machtausübung ihres Verfolgungseifers und ihrer Geistesbedrückung suchten und dies jetzt wie zu allen Zeiten noch obendrein im Namen Gottes taten. Mögen immerhin bei allem grossen, was wir Menschen tun, auch kleinliche, egoistische Motive mit im Spiele sein, eben weil wir Menschen sind: hören denn darum die edelen Interessen auf zu sein? Bleibt es nicht das Zeichen eines edelen Gemützuges, wenn ein Mensch seine Lust, seine Ehre, seinen Frieden in dem warmen Mitgefühl für Menschenwohl und Menschenleid sucht und findet? Bleibt das nicht edel, solange die Eitelkeit dabei nur als mitwirkende Triebkraft und nicht als alleiniger Zweck des Wohltuns erscheint?" Wenn Voltaire hinsichtlich seines Charakters einer Rechtfertigung oder Entschuldigung bedarf, so würde er durch diese Verteidigung nur dann gerechtfertigt oder entschuldigt werden, wenn es feststände, dass wahrhafte Tugend für den Menschen unmöglich sei. Denn wenn der Mensch als solcher ein reines und heiliges Leben zu führen ausserstande ist, so kann auch ein bestimmtes Individuum nicht verpflichtet sein, das Ideal sittlicher Vollkommenheit zu erreichen. Über die Auffassung, welche der Verfasser in dieser Beziehung hegt, waltet für uns kein Zweifel ob. Er leugnet die Möglichkeit wahrhafter Tugend. Denn entweder ist der Mensch fähig, aus reiner Liebe zum Guten das moralische Gesetz zu achten und die Gesinnungen des Edelmutes und des Wohlwollens in sich zu erzeugen und rege zu erhalten, und es gibt Tugend; oder er vermischt stets das sogenannte Gute und Grosse, das er tut, mit kleinlichen egoistischen Motiven, und es gibt keine Tugend. Das Wohltun, bei welchem die Eitelkeit als mitwirkende Triebkraft erscheint, ist nicht sittlich; denn das Gesetz der Sittlichkeit duldet keinen Abzug und keinen Vergleich. Worauf gründet sich

aber die Behauptung, dass der Mensch ausserstande ist, sich dem moralischen Gesetz unbedingt und ohne Vorbehalt unterzuordnen? Auf Tatsachen der Erfahrung? Allerdings kann den Menschen die Erfahrung lehren, dass die reine Liebe zum Guten nicht die Quelle war, aus der die meisten seiner Handlungen entsprangen; aber kann auch die Erfahrung lehren, dass die reine Liebe zum Guten niemals die Quelle irgend einer Handlung zu sein vermöge? Nie und nimmermehr, obgleich sie ebensowenig lehren kann, dass die reine Liebe zum Guten die Quelle irgend einer Handlung je wirklich gewesen ist. Und weil die Erfahrung eine wahrhaft sittliche Handlung nicht als unmöglich erweisen kann, und weil vor aller Erfahrung die Vernunft und das Gewissen dem Menschen die Verbindlichkeit auferlegen, das moralische Gesetz in seinem ganzen Umfang und in seiner ganzen Strenge auszuführen, so muss man sie für unabweislich ansehn, trotz der Gewissheit, dass die Erfahrung, da sie diese Verbindlichkeit erfüllt zu zeigen ausserstande ist, dieselbe weder jemals erfüllt gezeigt hat, noch jemals erfüllt zeigen wird. Hätte der Verfasser diese Betrachtung angestellt und verfolgt, so würde er vor Rousseau, der ihm nur einerseits ein „idealer Schwärmer“ und andererseits „sittlicher Verachtung wert“ scheint, sicherlich mehr Respekt hegen. Denn wie entfernt wir auch sind, die moralischen Fehler und Gebrechen Rousseaus leugnen zu wollen, so stellen wir ihn doch trotz seiner Fehler und Gebrechen weit über Voltaire und alle anderen französischen Philosophen seiner Zeit, weil er im Gegensatz zu ihnen mit niemals wankender Treue daran festhielt, es solle und könne das verwirklicht werden, was die Vernunft fordere, und das Gewissen gebiete.

Deshalb also, weil die vorliegende Schrift von den

drei Bedingungen, welche bei der Beurteilung historischer Charaktere für die Möglichkeit eines gerechten Richterspruchs existieren, nur die erste ganz erfüllt hat, behaupten wir, dass sie ein Versuch ist, ein gerechtes Verdikt abzugeben, nicht schon selbst ein solches Verdikt. —

Kant-Denkmal.

(Königsb. Sonntagsp. 4. Januar 1857. S. 8.)

Es ist keine Ehre für die Stadt Königsberg, nicht sich dadurch zu ehren, dass sie Kant ehrt. Die Ausführung des Projektes, am hiesigen Ort Kant ein Denkmal zu setzen, ist noch immer nicht ermöglicht worden. Die Aufforderungen, Bitten und Mahnungen, welche Rosenkranz zur Förderung des Unternehmens an seine Mitbürger hat ergehn lassen, haben einzelne unter ihnen Opfer zu bringen veranlasst, im allgemeinen aber den Erfolg nicht gehabt, der ihnen zu wünschen war. Freilich bedarf es eines Denkmals nicht, um den Ruhm Kants für kommende Zeiten zu sichern. Die Mächtigen der Erde, deren geräuschvolle Taten mit Pomp über die Weltbühne ziehen, aber, sobald sie die Augen der schaulustigen Menge zu blenden aufgehört haben, aus den Kreisen des wirklichen Daseins und der lebendigen Erinnerung verschwinden und nur in dem Gedächtnis der Gelehrten als historische Fakta eine schattenhafte Existenz gefristet erhalten, mögen es nötig haben, in Erz und Marmor verewigt zu werden, wenn nach ihrem Tode ihre Namen von dem Volke sollen genannt werden. Erstand aber in einer Nation ein Mann, der vermöge seiner sittlichen Energie und seines schöpferischen Genies in dem Reiche der Geister

unabsichtlich und unfreiwillig das Amt eines Gesetzgebers bekleidete, so ist dafür gesorgt, dass, während seine Gedanken die Köpfe derjenigen, die sie für längst überwunden ausgeben, zu regieren fortfahren, auch sein Name durch die Tradition von Geschlecht zu Geschlecht vererbt wird. Kant also bedarf eines Denkmals nicht; wohl aber bedarf eines Kant-Denkmals die Stadt Königsberg. Da es in unserer Zeit Sitte ist, grossen Männern durch Denkmalsetzen Anerkennung zu beweisen, so gebietet unserer Stadt die Pflicht der Pietät, in dieser gegenwärtig allgemein beliebten Art und Weise ihren Dank einem Manne zu bezeugen, der, hier geboren, hier seine Bildung erwerbend und hier die Werke seines arbeitseligen, der Erkenntnis der Wahrheit gewidmeten Forschungseifers hervorbringend, wesentlich dazu beigetragen hat, dass sie jetzt in und ausser Europa rühmend genannt wird und für immer der Reihe geschichtlich merkwürdiger Städte angehört. Sie hat diese Verpflichtung tatsächlich anerkannt, als sie die Errichtung des Denkmals zu unterstützen begann. Möchte sie sich derselben endlich dadurch entledigen, dass sie so schnell als möglich die zur Vollendung des Werkes noch erforderlichen Mittel herbeischafft! Möchte sie keine Gelegenheit, bei der sie ihren guten Willen betätigen könnte, unbenutzt vorübergehn lassen! Eine solche Gelegenheit bietet sich ihr an einem der nächsten Tage. Herr Dr. H. Jolowicz gedenkt am 6. Januar d. J. um 6 Uhr abends im Kneiph. Junkerhof zum Besten des Kant-Denkmals eine Vorlesung zu halten. Wir wünschen ihr eine reiche Zuhörerzahl. —

Der Amtsantritt des Dr. Carl Schwarz als Hofprediger in Gotha.

(Königsb. Sonntagsp. 8. Februar 1857. S. 41.)

Diejenigen Theologen, die heute das Dogma von der persönlichen und leibhaftigen Existenz des Teufels mit dem Schild und dem Schwert des Glaubens gegen frivole Zweifel und Verdächtigungen zu schützen unternehmen und den Gegenstand ihrer bangen Furcht oder besser ihrer zarten Neigung sowie die Wirksamkeit desselben aus eigener Erfahrung zu kennen scheinen, werden die Ernennung des Dr. Carl Schwarz zum Ober-Konsistorialrat und Hofprediger in Gotha wahrscheinlich für einen irdischen Machterweis des alten Ränkeschmieds angesehen haben. Doch es ist schwer, mit Sicherheit zu entscheiden, welches Urteil sie in ihrem Herzen über diese Begebenheit fällen. Denn sie haben während ihrer Bekanntschaft mit dem Vater der Lüge ohne Zweifel wenigstens die Einsicht gewonnen, dass eine kluge Erwägung des eigenen Vorteils und Nachteils ihnen gebietet, nicht stets auszusprechen, was sie denken, nicht die Unschuldsfarbe ihrer loyalen Gesinnung durch schwarze Gedanken an Hölle und Teufel zu verunstalten. Sie werden zu dem bösen Spiel eine freundliche Miene machen und den Wolf in der Herde der Gläubigen als einen Mitbruder in Christo begrüssen. Freilich wäre es ihnen überaus genehm, wenn der Wolf in Schafskleidern einherwandelte. Leider aber hat er es verschmäht, eine Maske anzulegen, und bei seiner Einführung in die Schlosskirche zu Gotha am 9. November 1856 sogleich unverhohlen dargelegt, wer er sei.

Wir reden von der Predigt, welche Schwarz bei dem Antritt seines neuen Amtes mit bezug auf 2. Corinther 1, 24 über den protestantischen Prediger und

seine Gemeinde gehalten hat. Wenn Leser dieses Blattes unsere Bemerkungen über dieselbe ohne weiteres mit dem Einwurf zurückzuweisen geneigt sein möchten: „verschont uns mit Predigten! habt ihr nicht in der Schrift gefunden, wenn das Salz dumm geworden, ist es zu nichts nütze?“, so müssen wir entgegnen, dass hier nicht eine Predigt des gewöhnlichen Kanzelstils, sondern die Predigt eines Mannes in Betracht gezogen wird, der, wie man aus seinen eigenen Aussprüchen entnehmen kann, auch als Ober-Konsistorialrat und Hofprediger die auf dem Wege wissenschaftlicher Forschung gewonnenen Resultate nicht zu vergessen, auch als Ober-Konsitorialrat und Hofprediger die auf keiner äusseren Autorität, auf keiner angewöhnten oder angelernten Lehre beruhende Überzeugung nicht zu verleugnen, auch als Ober-Konsitorialrat und Hofprediger ein Christentum nicht der Vergangenheit, sondern der Gegenwart, nicht der Formeln, sondern der innersten Gewissensüberzeugung, nicht ein lastendes Gesetz, sondern ein freies Evangelium in dem ganzen Umkreis seines Geisteslebens zu bewahren entschlossen ist. Wir haben es also mit der Predigt eines Mannes zu tun, der das Amt eines Verkündigers des Evangeliums wirklich zu verwalten gedenkt; und jene Predigt, mit der er die Verwaltung dieses Amtes beginnt, näher ins Auge zu fassen, ist eine Pflicht, deren Erfüllung wir uns mit allen, denen der Fortschritt auf dem Gebiet des religiösen und kirchlichen Lebens am Herzen liegt, nicht überheben dürfen.

Worin liegt für uns die Bedeutung dieser Predigt? Darin, dass sie an zwei Gedanken erinnert, welche in der evangelischen Kirche zurzeit vergessen zu sein scheinen und doch nimmermehr vergessen werden dürfen. Denn, obwohl sie tatsächlich nie die Grundsteine und das Fundament derselben, geschweige den in dem ge-

samten Bauwerk, seiner Struktur und Gestalt, seiner Einrichtung und Verzierung sich offenbarenden Geist gebildet haben, so müssen sie doch von denen, welche das dem Einsturz nahe und zum Teil in Trümmer und Schutt zusammengesunkene Gebäude, so gut sie es vermögen, neu zu errichten die Absicht hegen, immer wieder und wieder hervorgesucht und in einfacher Zeichnung den Blicken der Welt zur Orientierung dargestellt werden, weil sie die ersten Züge des Planes enthalten, nach welchem das Gotteshaus als ideale Schöpfung in dem Haupte der Meister sich erhob.

Zu diesen Gedanken rechnen wir die Idee, dass jeder Mensch berufen ist, bei unbedingter Hingabe an die Forderungen und Vorschriften seines Gewissens in sich selbst das Walten und Schaffen der Gottheit zu erfahren und von der Kraft des heiligen Geistes durchdrungen, die ihm gewordenen Eingebungen durch Tat und Wort zu verkündigen. Als ein Grundprinzip des Evangeliums ist sie in dem Zeitalter der Reformation von neuem erfasst, doch in den darauf folgenden Epochen der kirchlichen Entwickelung mehr oder weniger zurückgesetzt und nur von einzelnen Sekten und einzelnen Männern bewahrt und mit Liebe gepflegt worden. Schwarz schliesst sich der Reihe dieser Männer an. „Das Evangelium“, sagt er, „ist die frohe Kunde von der Kindschaft Gottes, von der Freiheit der Kinder Gottes, von dem Geiste Gottes, welcher die Welt von innen her durchdringt, und welcher ausgegossen ist über alles Fleisch“. „Wir sind alle priesterlichen Geschlechtes, wir sind alle getauft, nicht mit Wasser allein, sondern mit Feuer und Geist. Das ist eine Grundwahrheit des Christentums, welche durch die Reformation wieder ans Licht gezogen ist unter dem Titel des allgemeinen Priestertums. Was heisst das? dass der Mensch keines Mittlers bedarf, als des einigen.

Dass die gläubige Seele ihren Weg allein findet zu ihrem Gott und zu ihrer Seligkeit." „Hinweg also mit allen den Anmassungen eines falschen Kirchentums und Priestertums, wie es innerhalb des Protestantismus selbst sich wieder geltend machen will, hinweg nicht allein mit dem Bannfluch gegen die Ungläubigen, hinweg auch mit den Strafgerichten und den Strafpredigten gegen die Kirchenverächter und schlechten Kirchenbesucher. Der ewige Gott allein hat sich das Gericht vorbehalten; nur er kennt die Seele, welche ihn sucht, wenn auch nicht im Kirchengebäude oder im Kirchenglauben, so doch im tiefsten Innern und im stillsten Kämmerlein. Und zu ihm führt nicht ein von der Kirche angelegter und geebneter Weg, sondern viele Wege, von allen Punkten der Welt aus und von allen Erregungen und Bedürfnissen des menschlichen Herzens. Denn es ist seit unserer befreienden und heilbringenden Reformation das Buch des Evangeliums nicht mehr ein von der Kirche versiegeltes, sondern aufgeschlagen vor aller Welt, und jeder hat das Recht, darin zu lesen und zu forschen und seine Wahrheit sich zu deuten, nicht wie die Kirche es vorschreibt, sondern wie sein eigenes Gewissen es gebietet und sein eigener Verstand es ihm sagt. Und es ist ferner aufgeschlagen vor aller Welt das Buch des Herzens, der inneren Erfahrungen, dessen Einklang mit dem Buchstaben der Bibel allein ihn aus einem Toten zu einem Lebendigen macht. Und es ist endlich aufgeschlagen vor aller Welt das Buch der äusseren Erfahrungen, der Geschichte, in welche Gott selbst mit seinem Griffel seine Ordnungen und seine Gerichte gezeichnet hat. Und in diesen Büchern allen hat jeder mit Ernst zu lesen und mit Freiheit zu forschen, was zu seinem Frieden dient." Wenn Schwarz das Buch des Evangeliums dem Buch der inneren und dem der

äusseren Erfahrungen, dem des Herzens und dem der Geschichte voranstellt, so haben wir dabei nur zu bemerken, dass, wie unzweifelhaft uns selbst auch die evangelischen Überlieferungen für die ergiebigste Fundgrube der Weisheit und der Erkenntnis gelten, doch von unserem Standpunkt aus jeder, der aufrichtig nach der Wahrheit strebt, das gegenseitige Verhältnis der Quellen, aus denen sein Inneres die Wasser des Lebens schöpft, für sich selbst zu bestimmen berechtigt ist.

Zu jenen vergessenen Gedanken, die der Gegenwart wieder in Erinnerung zu bringen sind, rechnen wir zweitens die Idee, dass die Wahrheit auf dem Gebiet der Sittlichkeit und Religion nicht ein Besitztum ist, welches, ein für allemal erworben, nie wieder verloren werden kann, nicht ein Inbegriff von Glaubenssätzen und Lehrmeinungen, welcher, zu einer gewissen Vollständigkeit abgeschlossen, keinen Zusatz und keinen Abzug verstattet, nicht ein System von Begriffen und Formeln, welches in seiner architektonischen Gliederung den normalen Grundtypus der unsichtbaren Welt abbildet, sondern dass die Wahrheit auf dem Gebiet der Sittlichkeit und Religion das Leben des Geistes selbst ist, indem dieser durch die Unterscheidung des Guten und des Bösen, durch die Wahl des ersteren und die Verwerfung des letzteren die Wahrheit schafft und selbst die Wahrheit wird. Wir finden diese Idee in den Worten angedeutet: „Wir suchen und ringen nach der Wahrheit; sie ist uns ein Kampfpreis, der Preis unseres ganzen Erdenlebens und Strebens, nicht ein toter Schatz, niedergelegt bei der Kirche, anvertraut ihrer Priesterkaste,“ dürfen jedoch nicht verhehlen, dass der darauf folgende Ausspruch uns einigermassen befremdet: „Wir kennen es wohl, jenes traurige Wort des Pilatus: Was ist Wahrheit, und das entgegenstehende des Herrn selbst: Ich bin die Wahrheit, aber

wir glauben dennoch mit dem Herrn zu stehn wider Pilatum, wenn wir sagen, dass wir die Wahrheit suchen.“ Denn er beweist, dass Schwarz zwischen jenem: ich bin die Wahrheit, und diesem: wir suchen die Wahrheit, keinen unmittelbaren Einklang anerkennt; er macht die Annahme möglich, dass Schwarz doch vielleicht unter der Wahrheit ein ausser dem Leben des Geistes befindliches Ziel denke. Nach unserer Ansicht sucht nur derjenige die Wahrheit, der die Wahrheit ist, d. h. derjenige, dessen Geist unaufhörlich zwischen dem Guten und dem Bösen unterscheidend, diesen von und in ihm selbst gesetzten Unterschied einen Widerspruch mit ihm selbst zu werden verhindert, indem er das für gut und recht erkannte als Antrieb in den Willen legend und als Tat in die Wirklichkeit umsetzend, in dem Bewusstsein der Gemeinschaft mit seinem ewigen Urquell verharrt; nach unserer Ansicht ist nur derjenige die Wahrheit, der die Wahrheit sucht, d. h. derjenige, dessen Geist das von ihm für wahr und recht Erkannte und als solches Verwirklichte einer unablässigen Prüfung unterwirft und bei dieser in das Unendliche fortgehenden und jedes sittliche Gesetz von positivem Inhalt nur als ein bedingt giltiges fixierenden Selbstkritik durch die in ihm waltende und wirkende Kraft Gottes von einer Klarheit zur anderen geleitet wird.

In der Hervorhebung und Betonung der beiden erwähnten Ideen liegt für uns die Bedeutung dieser Predigt. Denn das, was sie sonst noch über die Stellung des Predigers zur Gemeinde enthält, scheint uns nicht scharf und bestimmt genug ausgedrückt, um darüber — natürlich nur für uns selbst — ein entscheidendes Urteil zu fällen. Wir finden es erklärlich, dass Schwarz bei dem Antritt seines Amtes nach jeder Seite hin Missverständnissen in bezug auf seine Ansicht über

jenen Punkt vorzubeugen bemüht gewesen, und wollen es nicht übernehmen, sofort anzugeben, in welcher Weise er, ohne seinen Grundsätzen Eintrag zu tun, solchen Missverständnissen glücklicher hätte vorbeugen können, als wenn er sagt: „Wir (die Prediger) sind die Diener des Herrn und die Gehilfen der Gemeinde — verstehet mich wohl — die Diener des Herrn, nicht die Diener der Gemeinde; die Diener des Evangeliums, der Wahrheit, nicht die Diener der Gemeinde, ihrer Wünsche, ihrer Launen, ihrer Modeansichten, ihrer Schwäche, ihres Aberglaubens oder ihres Unglaubens," wollen jedoch auch nicht auszusprechen unterlassen, dass diese Unterscheidung zwischen einem Diener des Herrn und einem Gehilfen der Gemeinde einerseits und einem Diener des Gemeinde andererseits uns nicht stichhaltig dünkt. Denn ein Diener des Herrn, des Evangeliums, der Wahrheit soll jeder Mensch sein; er wird aber unserer Meinung nach dadurch, dass er bei einer Gemeinde das Predigtamt übernimmt, ein Diener derselben; er muss jedoch, wenn er seine Stellung als die eines Dieners der Gemeinde auffasst, ebenso sehr den Launen, Modeansichten, Schwächen, dem Aberglauben oder Unglauben derselben zu dienen sich hüten, wie er, wenn er seine Stellung als die eines Gehilfen der Gemeinde auffasst, sich hüten muss, derselben bei ihren Launen, Modeansichten, Schwächen, ihrem Aberglauben oder Unglauben als ein Gehilfe zur Seite zu stehn. Wir finden daher keinen Unterschied zwischen dem Prediger, welcher ein Diener, und dem, welcher ein Gehilfe der Gemeinde ist, und stellen deshalb dem auf der Freiheit des Evangeliums fussenden Prediger, welcher sich, sei es für einen Diener, sei es für einen Gehilfen der Gemeinde ansieht, den von hierarchischen Gelüsten erfassten, welcher ein Herr der Gemeinde sein will, gegenüber. Während der letztere mit dem

Anspruch vor die Gemeinde tritt, dass die Mitglieder derselben seinen Glauben für den allein rechten und wahren halten und sich ihn anzueignen oder zu ihm heranzubilden versuchen mögen, betrachtet sich der erstere als ein Gleicher unter Gleichen und spricht, so oft er vor der Gemeinde das Wort ergreift, aus dem Bewusstsein heraus, dass er eine Überzeugung verkündige, welche, wie sie von ihm selbständig errungen, aus seinem Innern geschöpft und nicht aus den Ansichten seiner ihm ebenbürtigen Religionsgenossen zusammengesetzt worden, nur seine eigene ist und nicht notwendig die eines anderen zu werden braucht.

Vertrauen wir darauf, dass Schwarz durch die praktische Wirksamkeit in seinem Berufskreise dem von ihm vertretenen Grundsatz der Glaubensfreiheit und des allgemeinen Priestertums eine so unzweideutige Auslegung und eine so weit greifende Wirksamkeit verschaffen wird, als er es nach bestem Wissen und Vermögen zu tun imstande ist! Bei entschiedener Befolgung dieses Grundsatzes, bei treuer Hingebung im Kampfe für die Wahrheit muss sich auch an ihm bewähren, dass er trotz der Märchen, welche heutzutage fromme Theologen aufzutischen geschäftig sind, nicht vom Teufel regiert, sondern, wohin er auch auf seiner Bahn gelange, von Gott samt den Engeln des Lichtes und des Friedens behütet und beschirmt werde.

Dr. Rupps Vortrag über Immanuel Kant,

zur Feier des Todestags desselben am 12. Februar d. J. in der Dissidentengemeinde zu Königsberg gehalten.

(Königsb. Sonntagsp. 15. März 1857.)

Die hiesige Dissidentengemeinde feierte in diesem Jahre den Todestag Kants durch eine öffentliche Versammlung. Es kann befremdend erscheinen, dass eine religiöse Gemeinde das Leben und Wirken eines Mannes, welcher der Welt ausschliesslich durch seine Leistungen auf dem Gebiet der Philosophie bekannt ist, zum Gegenstand ihrer Andacht und Erbauung zu machen versucht. Das Befremden wird aber in dem vorliegenden Fall verschwinden, sobald man erwägt, dass Kant, ganz abgesehen von dem Zauber der Popularität, welcher den Namen desselben und das Bild seiner Individualität hier noch gegenwärtig in den verschiedensten Kreisen der Gesellschaft umgibt, von der freien Gemeinde als solcher in ausnehmender Verehrung deshalb hochgehalten werden muss, weil er der Reihe jener Männer angehört, welche die neue religiöse Bewegung vorbereitet, ja, was die Prinzipien derselben anlangt, bestimmt vorgezeichnet haben. Gewissenhaftigkeit, Freiheit, Verwerfung jeder Bevormundung und jedes Zwanges, die im Namen der Sittlichkeit und Religion ausgeübt werden, sind Gedanken und Grundsätze, welche die praktische Philosophie Kants direkt oder indirekt vertritt, und diese Gedanken und Grundsätze sind der Ausgangspunkt und die Quelle der neuen religiösen Bewegung. Auf diesen Zusammenhang näher einzugehn, dürfen wir uns vorläufig überheben, da der Vortrag, welchen Dr. Rupp in jener Versammlung der Dissidentengemeinde gehalten hat, sich zum Teil wenigstens darüber verbreitet und, durch erklärende Bemer-

kungen erweitert, zum besten des Kantdenkmals nächstens im Druck erscheinen soll. —

Ist der Übergang des Menschen vom Bösen zum Guten ein allmählicher Fortschritt oder eine plötzliche Umkehr?

(Königsb. Sonntagsp. 19. April 1857. S. 121.)

Die Vergleichung der Berichte, welche sittlich strebende Menschen über ihre innere Entwickelung geliefert haben, weist auf zwei verschiedene Arten hin, eines höheren Lebens teilhaft zu werden. Die eine ist eine neue Geburt, eine innere Revolution, eine aus dem Nichts erstehende Schöpfung, die andere ein Wachstum, eine Reform, eine das Alte umwandelnde Bildung. Ich erinnere an die Männer, die erzählen, wie sie den Durchbruch, die Berührung, die Überschattung des Geistes erfuhren, wie sie, von überirdischem Glanze umleuchtet, himmlische Stimmen vernahmen, und, zuerst geblendet, dann, nachdem es wie Schuppen von ihren Augen gefallen, nie mehr die Herrlichkeit der übersinnlichen Welt aus dem Gesichte verloren. Im Gegensatz zu diesen erinnere ich an jene Männer, die darlegen, wie sie durch Beobachtung und Prüfung ihrer selbst, durch den Gebrauch von Massstäben, die den Ideen des Guten, Schönen und Wahren entnommen und an die eigenen Taten, Neigungen und Gewohnheiten angelegt wurden, zu der Überzeugung gelangten, dass ihr Leben mit den Forderungen der Vernunft und des Rechtes im Widerspruch stände. eine Umformung desselben vorzunehmen sich anschickten und unter Beobachtung einzelner Vorschriften und Regeln eine Tugend nach der anderen erwerbend, sich

sittlicher Vollkommenheit von Stufe zu Stufe näherten. Es ist klar, dass zwischen denen, welche der einen, und denen, welche der anderen der beiden erwähnten Richtungen folgen, eine prinzipielle Differenz obwaltet, und dass diese, wie jede ihrer Gattung, nicht aus den Unterschieden der auf körperlichen und psychischen Eigentümlichkeiten beruhenden Individualität, sondern, sozusagen, aus abweichenden Strömungen des Geisteslebens erklärt werden muss, und dass daher einzig und allein die Betrachtung, welche die Natur und die Entfaltung des Geistes selbst ins Auge fasst, eine Entscheidung über die grössere Berechtigung der einen vor der anderen versuchen darf. Ist der Übergang des Menschen vom Bösen zum Guten ein allmählicher Fortschritt oder eine plötzliche Umkehr? Diese Frage scheint mir, so oft sie auch zum Gegenstand der Untersuchung gemacht worden, doch nicht in solcher Weise erledigt, dass es unmöglich wäre, die Antwort, welche sie zu erhalten pflegt, bestimmter zu fassen, als es gewöhnlich geschieht.

Vielleicht gibt es unter denen, welche die Prinzipien der Moral von jeder empirischen Beimischung rein zu erhalten bemüht sind, wenige, welche die aufgeworfene Frage nicht sofort dahin beantworten, dass der Übergang des Menschen vom Bösen zum Guten eine plötzliche Umkehr sei. Ist das Böse und das Gute nicht radikal verschieden? Ist eine Vermittelung von Gegensätzen möglich, die einander ausschliessen? Wenn auch in der Natur Nacht in Tag und Tag in Nacht durch eine Reihe von Abstufungen übergeht, von denen die einander zunächst folgenden in ihrem Unterschiede für den menschlichen Blick nicht wahrnehmbar sind, ist nicht das geistige Universum so geordnet, dass Licht und Finsternis zwei besonderen Regionen angehören, die, durch eine Kluft

getrennt, nur von dem das Leben einsetzenden Mut miteinander vertauscht werden können? Ist der Mensch nicht frei? Und ist das erhabenste Zeugnis seiner Freiheit nicht das Vermögen, in jedem Moment aus dem Chaos seines Inneren eine Welt hervorzurufen, in jedem Moment die Macht des Todes zu überwinden und ein Fest der Auferstehung zu feiern? Ich glaube, dass niemand so trägen Sinnes, so erstorbenen Gefühls, so niedergedrückt von Schuld ist, um nicht, wie von frischem Morgenwind angehaucht, hoch aufzuatmen, wenn er mit zuversichtlicher Gewissheit den Satz verkünden hört: Der Mensch kann, wenn er will, dem Verlauf seines Daseins Stillstand gebieten, mit seiner Vergangenheit brechen, seine Geschichte annullieren, das, was er geworden ist, wenn auch nicht in bezug auf sein Schicksal, doch in bezug auf sein substantielles Wesen, dem Zusammenhang der wirkenden Ursachen entheben. Es steht aber andererseits für mich fest, dass die Antwort, welche auf jene Frage gegeben wird, in dem Munde eines jeden einen anderen Sinn hat, dass der Satz von der menschlichen Fähigkeit, das Geschehene zu negieren, das Gegenwärtige und Zukünftige aus eigener Machtvollkommenheit zu schaffen, durch die Einzelnen ausgelegt, bestimmt und mit eigenen Erfahrungen beleuchtet, einen Inhalt bekäme, der dem einen zu bedenken gäbe, ob der andere noch wirklich mit Recht die moralische Herzenserneuerung als eine plötzliche Umkehr bezeichnet, kurz dass in jedem Urteil die Grenzlinie zwischen der Freiheit des Geistes und der Notwendigkeit der Natur das Gebiet des Lebens an einer anderen Stelle und mit einer anderen Richtung durchschneiden würde.

Was mich betrifft, so bin ich genötigt, den Ausspruch, dass der Mensch eine stets anzutretende, unbedingte und absolute Herrschaft über den Bereich

seiner inneren Welt besitze, nur unter gewissen Einschränkungen gelten zu lassen, ihn aber in der Ausdehnung, welche man demselben vorweg zu geben geneigt ist, zu verwerfen. Er kann und pflegt nämlich dahin gedeutet zu werden, dass es dem Menschen verliehen sei, so oft er sich kräftig ermanne, grosse Gedanken und ewige Ideen als einen nicht zu bannenden Zauber gegen das Böse in seiner Seele wachzurufen, an der überall ausgeschütteten Fülle und dem allenthalben verbreiteten Reichtum des göttlichen Daseins mit Bewusstsein teilzunehmen, sich in die Hoheit und Würde zu kleiden, welche die Engel des Himmels herniederzusteigen und dem Sterblichen dienstbar zu werden veranlasst. Er scheint mir in dieser Deutung falsch, in einer anderen aber richtig und annehmbar. Welche Deutung ist dies? Es liegt auf der Hand, dass sie sich aus der Antwort, welche ich auf die gestellte Frage erteile, notwendig ergeben, dass sie mit ihr notwendig im Einklang stehn wird. Wie lautet diese Antwort? Ich unterscheide den Übergang vom Bösen zum Guten als rein geistige Tat und als Erscheinung in der Welt der Seele und der Sinne und erkläre ihn dort für eine plötzliche Umkehr, hier für einen allmählichen Fortschritt. Diesen Unterschied auseinanderzusetzen und diese Erklärung zu rechtfertigen, soll nun meine Aufgabe sein.

Ich nenne diejenige Tat eine rein geistige, die aus dem Geist hervorgeht, durch ihn vollführt wird und in ihm ihren Abschluss erhält. Was ist als der Geist des Menschen zu betrachten?

Das Bewusstsein findet sich in dem gewöhnlichen Zustande seiner unmittelbaren Wirklichkeit mit mannigfachem Inhalt erfüllt. Durch Begriffe und Vorstellungen, Neigungen und Wünsche, Entschlüsse und Vorsätze, Sympathien und Antipathien empfängt es eine

bestimmte Gestalt. Dass es in solcher Form nicht der Geist sein kann, wird sofort eingeräumt werden, wenn man bedenkt, dass dieser in seiner Reinheit jedes Stoffes bar sein muss, den das Bewusstsein aus der Welt der Sinne in sich aufnimmt. Wendet sich der forschende Blick von diesem Material ab und schaut tiefer in das Innere, so entdeckt er gewisse Grundformen, die von dem Verstande untrennbar sind und ihm Wahrnehmungen zur Erfahrung umzubilden ermöglichen, entdeckt er, weiter und weiter dringend, hinter diesem Apparat und Rüstzeug des Denkens gewisse Ideen, die der Vernunft als eine bald klar, bald verhüllt hervortretende, aber notwendig vorhandene Erkenntnis unverlierbar inzuwohnen scheinen. Es leuchtet jedoch ein, dass der Geist weder in den Denkformen, noch in den Ideen zu suchen, dass er vielmehr das ist, was jene und diese, was alles Unterscheiden, Wissen und Erkennen, alles partikuläre Wollen und Streben leitet, regelt und beherrscht. Mir scheint es nicht unpassend, wenn diese dem Menschen von einer höheren Macht gespendete Mitgift im allgemeinen als aktuelle Intelligenz bezeichnet wird, die nur insofern existiert, als sie wollend sich selbst bestimmt. Sie kann jedoch, meiner Meinung nach, ebenso prägnant und verständlich mit den Worten eines frommen und verehrungswürdigen Mystikers „das Zentrum der Wage“ genannt werden, „deren eine Schale das Reich der Grimmigkeit und des Zornes, deren andere die in der Kraft Gottes zur Himmelsseligkeit sich erneuernde Wiedergeburt ist“. Dieses Vermögen wird gemeinhin für absolut schöpferisch angesehen, teils als der Mutterschoss, der die Keime zahlloser Geburten in sich trägt, teils als der Herr und Meister, welcher über alle Kraftäusserungen ungehemmt gebietet. Der Geist ist jedoch, wie mich dünkt, nicht in ersterer Beziehung, nicht in

der Art schöpferisch, dass er für die Quelle alles menschlichen Seins und Produzierens gelten darf, die, wie man gesagt hat, „aufsteigt, wallt, sich bewegt und sich selber immer gebärt“, sondern nur in letzterer Beziehung, nur in der Art, dass er eine gewisse Machtvollkommenheit besitzt, die Machtvollkommenheit nämlich, zu entscheiden, ob die Ideen, Begriffe und Anschauungen, welche nach natürlich geordneten, von ihm unabhängigen Gesetzen in der Seele auftauchen, in ihrem Werden zu ertöten, oder zum Leben und Gedeihn zuzulassen sind, ob sie, die nebelhafte Hülle, in der sie sich dem Bewusstsein nähern, abwerfend, in fassbarer Gestalt an das Licht treten, oder sich in das Dunkel zurückziehn und allmählich auflösen und verflüchtigen sollen. Er kann diese Ideen, Begriffe und Anschauungen nicht, wenn er gerade möchte, willkürlich in ihrer anziehenden Schöne oder zurückschreckenden Hässlichkeit erzeugen, sondern er kann nur dem Strom und Zug der Gedanken die Richtung geben. Er kann das Bewusstsein bestimmen, dass es sich Schranken setze und die Schranken aufhebe, sich in das Einzelne vertiefe und dem Allgemeinen anhange, über sich hinausgehe und zu sich zurückkehre, ein anderes werde und bei sich verharre. Insofern aber das Bewusstsein dieses vollführt, ist es nicht der Geist, dessen Wesen, meiner Ansicht nach, darin besteht, dass er der selbständige Wirker, dass er nie hingenommen und überwältigt durch den Stoff, nie gezwungen zur Unterordnung unter einen besonderen Zweck, sondern frei ihn wählend und frei ihn aufgebend, sich selbst Gesetz und sich selbst genug ist. Sein Walten ist ein ewiges Streben, das Streben, sich als selbst, als sein eigener Herr zu behaupten, im Andrang fremder Einflüsse, im Auf- und Niederwogen der Gefühle und Empfindungen, im zaubervollen Spiel der Erkenntnis-

bilder, im Vollbringen der Taten, im Verlauf der Ereignisse sicher auf sich selbst zu beruhn als unüberwindlicher Sieger. Er kann dieses Streben nie aufgeben, nie aussetzen, ohne sich selbst zu verlieren. Er muss seine Existenz nicht im Sein, sondern im Werden suchen, und mit Recht hat der Mann, welcher, wie ich glaube, in neuester Zeit diesem Ringen und Kämpfen augenscheinlich am entschiedensten und gewaltigsten ergeben war, die bedeutsame Mahnung ausgesprochen: „Was du geworden, ist nur die Stufe, die Bedingung für den Moment: sobald du stillstehst und zu sein wähnst, fällst du in das Nichts.“ In dieser Tiefe entspringen die Quellen für das Bad der Wiedergeburt und Erneuerung; in diese Tiefe muss hinabsteigen, wer von der Krankheit der Seele und des Herzens genesen will, und wenn der Mensch hier zu seiner ursprünglichen Hoheit widerersteht, dann ist der Übergang vom Bösen zum Guten eine plötzliche Umkehr.

Es liegt nämlich, wie gesagt worden, in der Natur des Geistes, dass er sich durch sich selbst zum Wirken bestimmt. Insofern er diese Eigenschaft hat, ist er frei. Sein freies Wirken ist zeitlos, dem Kausalnexus der Natur enthoben, unendlich; zeitlos, weil die Zeit, wie sie auch immerhin aufgefasst werde, kein Attribut sein kann, das dem Geist als solchem inhäriert; dem Kausalnexus der Natur enthoben, weil die natürliche Folge der Wirkung aus der Ursache nur unter Zeitbedingungen möglich ist; unendlich, weil das, was frei ist, in Rücksicht seiner Freiheit weder Wachstum und Steigerung, noch Verfall und Abnahme zulässt. Indem der Mensch handelt, gut oder böse handelt, muss er als frei angesehen werden, weil ohne Freiheit keine Zurechnung denkbar ist. Wenn nun der Übergang des Menschen vom Guten zum Bösen,

vom Bösen zum Guten in der Freiheit desselben seine Quelle hat, so muss er als ein Erzeugnis, als ein Ausfluss, als eine Manifestation der Freiheit an der Natur und dem Wesen derselben partizipieren; er muss als freies Tun die Eigenschaften haben, welche jedem freien Wirken zukommen; er muss zeitlos, dem Kausalnexus der Natur enthoben, unendlich sein. Insofern er zeitlos ist, darf er nicht einmal plötzlich genannt werden; denn das Wort „plötzlich" drückt ein Verhältnis in der Zeit aus; er ist aber ausser der Zeit; er gehört einer Sphäre an, die über dem von den Grenzen der Zeit umspannten und den Vorstellungen des Nacheinanders zugänglichen Dasein hinausliegt; er ist ein Element der Ewigkeit, und der sittlich handelnde Mensch versteht das Bild: „Die Engel schauen das Antlitz Gottes, und Jahrtausende sind ihnen ein Augenblick." Insofern er aber dem Kausalnexus der Natur enthoben ist, kann er keine allmähliche Entwickelung sein; denn der Begriff einer allmählichen Entwickelung enthält die Bestimmung eines Fortganges in der Zeit nach dem Naturgesetz der Kausalität. Und schliesslich, insofern er unendlich ist, kann er kein Fortschritt sein; denn der Begriff des Fortschritts enthält die Bestimmung einer Steigerung und eines Wachstums.

Ich erinnere nun daran, dass die Prädikate, welche ich von der Freiheit auf den Übergang des Menschen vom Bösen zum Guten zu übertragen mich für berechtigt halte, jener allein deshalb zukommen, weil sie eine Eigenschaft oder vielleicht das Wesen des Geistes ist. Daher kann auch der Übergang vom Bösen zum Guten die angeführten Merkmale nur insofern besitzen, als er einzig und allein dem Geist angehört, durch ihn hervorgebracht wird und in ihm beruht.

Worin besteht aber der Übergang vom Bösen zum Guten, indem er aus dem Geist entspringt, durch ihn

vollführt wird und in ihm seinen Abschluss erhält? Es wurde oben dargelegt, dass der Mensch insofern Geist ist, als er sich selbst bestimmt, insofern Geist ist, als er, umgeben von den Anschauungen, welche der äussere Sinn aus der Welt der Dinge, eingehegt in die Empfindungen und Begriffe, welche der innere Sinn und der Verstand aus der Welt des Gemütes und der Wahrnehmung, erfüllt von den Ideen, welche die Vernunft aus sich selbst schöpft, das Entstehn, Wirken und Verschwinden dieser Gebilde, ohne befremdet zurückzuschrecken und feige zu fliehn, in überlegener Ohnmacht und mit sicherer Regelung begleitet. Gut ist er nun, meiner Meinung nach, dann, wenn er Geist zu sein nicht aufgibt, wenn er sich selbst bestimmen will, wenn er sich tätig und, sozusagen, wach erhält, böse dagegen dann, wenn er auf die Ausübung des Rechtes und der Pflicht, Geist zu sein, verzichtet, wenn er, zu träge, sein intellektuelles Wollen in Bewegung zu setzen, es in Stagnation und Lethargie geraten lässt. Hier ist also nicht die Rede von Prinzipien, Grundsätzen, Lebensanschauungen, Gedanken, Ideen und überhaupt von dem, was einen besonderen, bestimmten, positiven Inhalt hat, sondern allein von der einfachen und ursprünglichen Tätigkeit des intellektuellen Wollens, von dem Streben und Arbeiten des Geistes, das in sich beschlossen und weder auf feste, markierte Ziele gerichtet, noch an und für sich Seligkeit oder Unseligkeit ist. Prinzipien, Grundsätze, Gedanken und Ideen, Seligkeit und Unseligkeit sind eine Sache der Vernunft, des Verstandes und des inneren Sinnes und kommen dadurch zustande, dass Gesetze in Vollzug gebracht werden, welche durch eine unabänderliche Ordnung gegeben sind und einen Bestandteil des Naturmechanismus ausmachen. Was aus der Wirksamkeit dieser Gesetze erfolgt, ist kein reines Er-

zeugnis des Geistes, dessen Tätigkeit damit anfängt und damit aufhört, bei sich selbst bleiben zu wollen. Der Übergang vom Bösen zum Guten kann daher als ein rein geistiger in nichts anderem bestehn, als dass der Mensch sich aus einem Zustand der Ruhe in einen Zustand der Bewegung versetzt, dass er, versunken in laue Passivität und Indolenz, in der er allem, was ihm begegnet, sich anbequemt, alles, was ihm zustösst, über sich ergehn lässt, diese Betäubung abschüttelt und sich entschliesst, sein eigener Herr, er selbst, statt einer Wirkung eine Ursache sein zu wollen. Dieser Aufruf, den er an sich selbst richtet, dieses Sichselbsterfassen und Sichselbsterheben erweist sich als die einzige Tat, die ihm in jedem Augenblick mit der Gewissheit eines vollkommenen und durch nichts zu vereitelnden Erfolges zu vollbringen möglich ist.

Wie aber? Wenn der Übergang vom Bösen zum Guten in jener innersten Tiefe geschieht, in welcher die Triebkraft, der springende Punkt, die schöpferische Lebenspotenz des menschlichen Daseins zu suchen ist, wie kann er als Erscheinung in die Welt treten? Wie kann das Böse und das Gute überhaupt erscheinen? An und für sich gar nicht. Dieser innere Prozess kann sich in seiner ersten, einfachen Unmittelbarkeit nicht veräusserlichen; er kann nur in einem Bilde abgespiegelt, nur in einem Reflex sichtbar, nur in einer Darstellung merklich gemacht werden, die nicht mit Notwendigkeit ausdrückt, was sie bezeichnen soll. Das, was sittliches Gebot, moralische Vorschrift, edle Gesinnung, würdige Tat und das Gegenteil genannt wird, scheint mir mit dem Guten und Bösen nur insofern wahrhaft in Zusammenhang zu stehn, als jenes, wenn es durch Wort und Handlung teils als im Bewusstsein waltend, teils als reell vorhanden dokumentiert wird, ein Zeugnis dafür abzulegen geeignet ist,

dass der Mensch das oben beschriebene Leben des Geistes in sich erzeugt und unterhält. Die Erfüllung einer positiven Vorschrift, eines sogenannten moralischen Gesetzes, der Erweis einer alles umfassenden Liebe, Aufopferung und Hingabe sind zunächst weder etwas Gutes, noch etwas Böses, sie sind das erstere nur in dem Falle, dass der reine, alles besonderen Inhalts ledige Wille ihnen sein Gepräge und seinen Stempel gegeben, ihnen den Auftrag erteilt hat, als Verkündiger seiner selbst, als Verkündiger seines Webens und Schaffens Körper und Gestalt anzunehmen. Da steht ihm nun das ganze sichtbare und unsichtbare Universum der Dinge, Gedanken und Ideen zu Gebote, die er als Material zu seinem Formen und Bilden verwenden darf. Doch es ist klar, dass einerseits nicht jeder Stoff sich vorweg als gleich brauchbar und passend erweisen, jeder Stoff aber durch geschickte Behandlung brauchbarer und passender werden kann, sowie dass andererseits das Bilden und Gestalten selbst einer Verbesserung und Vervollkommnung fähig ist, weil es mit Hilfe der Seelenkräfte zustande kommt, welche wahrnehmend, unterscheidend, schliessend teils die Gegenstände erforschen, teils die gewonnenen Resultate anwenden und, wie jedes natürliche Vermögen, durch Übung und Gebrauch fortschreiten und wachsen. Ich glaube, dass ich mich einer unnötigen Weitläufigkeit schuldig machen würde, wollte ich ausführen, dass in dieser Sphäre der Erscheinung der Übergang vom Bösen zum Guten sich allmählich vollziehn muss, dass die innere Gesinnung, sofern sie als Träger einzelner, bestimmter Ideen gedacht wird, die äussere Tat, der Charakter, die Sitte und das Bild des Lebens in seiner Gesamtheit und Totalität einer stufenweise sich durchsetzenden Wandelung, Läuterung und Entwickelung unterworfen ist, dass dies alles, weil es unter dem Ge-

setz der Zeit steht, erst nach und nach zur Blüte und Reife gelangt, weil es von der Verbindung zwischen Ursache und Wirkung abhängt, der Vermittelung, der Lehre und Anregung, der Selbstüberwindung und Zucht, der Übung und Gewöhnung bedarf, und, weil es endlich ist, dem Wechsel, der Hemmung und der Einseitigkeit anheimfällt.

Ein Moment der Geschmacksurteile.

(Königsb. Sonntagsp. 31. Oktober 1858.)

Unter den Geschmacksurteilen, die in reicher Zahl gefällt werden, gibt es wenige, die reine Geschmacksurteile sind. In den meisten äussert sich nicht allein der Geschmack, sondern zugleich entweder die Sinnlichkeit oder die Vernunft. In den meisten ist nicht allein ein Wohlgefallen oder Missfallen infolge blosser Betrachtung, sondern zugleich bald ein Behagen oder Missbehagen von seiten der Empfindung, bald eine Billigung oder Verwerfung mit Rücksicht auf gewisse Zwecke der Bestimmungsgrund. In den meisten ist nicht allein ein ästhetischer Eindruck, sondern zugleich eine von dem Begehrungsvermögen ausgehende Wertschätzung enthalten. Man nennt eine Blume schön und wird oft zu dieser Aussage nicht allein durch die Gestalt der Blume, sondern zugleich entweder durch den Duft derselben oder durch die Überlegung bewogen, dass sie sich zu einem Gewinde, zur Verzierung des Gartens oder des Zimmers eigne. Man findet ein Gemälde schön, oft nicht allein deshalb, weil die Zeichnung gefällt, sondern zugleich deshalb, weil der Farbenschmelz dem Auge wohltut, oder der dargestellte Gegenstand an eine Situation, eine Persönlichkeit erinnert,

der die Sehnsucht und Liebe des Beschauers zugewendet ist. Man erklärt ein Musikstück für schön, oft nicht allein deshalb, weil die Melodie gefällt, sondern zugleich deshalb, weil der Wohlklang der zum Vortrag desselben angewendeten Instrumente das Ohr ergötzt. Man hält ein Gedicht für schön, oft nicht allein deshalb, weil der Gedanke desselben in einer völlig angemessenen Form verkörpert ist, sondern zugleich deshalb, weil die Begebenheit, welche zum Vorwurf gedient, die Stimmung, welche die Produktion veranlasst und eingegeben hat, in dem Leser, der ähnliches erfahren als der Urheber, Sympathie erweckt.

Alle diese Urteile sind Geschmacksurteile, aber nicht reine Geschmacksurteile. Denn das Wohlgefallen, welches sie ausdrücken, ist zum Teil durch ein Interesse bedingt. Kant aber sagt in seiner Kritik der Urteilskraft (Sämmtl. W. herg. v. Rosenk. u. Schub. IV, 47): „Das Wohlgefallen, welches das Geschmacksurteil — Kant meint das reine — bestimmt, ist ohne alles Interesse.“ Im folgenden soll dieser Satz mit Hilfe der Entwickelungen, welche Kant selbst an dem bezeichneten und an anderen Orten geliefert hat, wenn nicht erschöpfend, doch mit einiger Ausführlichkeit dargelegt werden.

Dazu scheint erforderlich, dass 1. das Geschmacksurteil überhaupt, 2. das durch ein Wohlgefallen ohne Interesse bestimmte Geschmacksurteil im Unterschiede von dem durch ein Wohlgefallen mit Interesse bestimmten genauer erwogen werde.

Wenn man die im Innern des Menschen waltende Kraft ohne Entscheidung über die Natur und das Wesen derselben, ohne Andeutung, ob sie Substanz, also vom Körper verschieden, einfach und beharrlich sei, in der allgemeinsten Weise bestimmen will, so kann man sie für das Vermögen erklären, Vorstellungen zu haben

und sich derselben bewusst zu werden. Bei jeder Vorstellung, deren man sich bewusst ist, sondert man unmittelbar dreierlei: 1. das Subjekt der Vorstellung, 2. das Objekt der Vorstellung, 3. die Vorstellung selbst. Wenn ich mir z. B. eine Säule vorstelle, so bin ich das Subjekt der Vorstellung oder der Vorstellende; die für die sinnliche Wahrnehmung existierende Säule ist das Objekt der Vorstellung oder das Vorgestellte, und das Bild der Säule in mir ist die Vorstellung selbst.

Jede Vorstellung nun ist einer dreifachen Beziehung fähig. Ich kann sie entweder auf einen ausser mir existierenden Gegenstand beziehen, so dass sie für eine Bestimmung, für ein Merkmal desselben ausgegeben wird; oder ich kann sie auf mich als das Subjekt beziehen, so dass sie in ihrem Verhältnis zu meinem gesamten Vorstellungsvermögen, in ihrer Wirkung auf dasselbe betrachtet wird; oder ich kann sie endlich auf einen ausser mir noch nicht existierenden Gegenstand beziehen, so dass sie Wirklichkeit, objektive Realität erhalten soll. In dem ersten Fall erkenne ich, in dem zweiten fühle ich, in dem dritten begehre ich.

Das Vorstellungsvermögen äussert sich also in dreifacher Art und kann in jeder Art seiner Äusserung mit einem besonderen Namen belegt werden: Erkenntnisvermögen, Gefühl der Lust oder Unlust, Begehrungsvermögen. Seine dreifache Art der Äusserung lässt sich an einer und derselben Vorstellung beobachten. Wenn ich, um bei dem angeführten Beispiel zu bleiben, eine Säule vor mir sehe und untersuche, ob sie ein wirklicher Gegenstand meiner Erfahrung oder nur ein Bild meines Auges, ob sie ein Produkt der Natur oder der Kunst, ob sie nach einer Regel geformt, ob sie nur Zierat oder auch nützlich ist, so

beziehe ich meine Vorstellung der Säule auf einen ausser mir existierenden Gegenstand; ich erkenne die Säule. Wenn ich aber bei der Vorstellung der Säule den ausser mir existierenden Gegenstand, durch den ich sie erhalte, gänzlich ausser acht lasse und nur frage, ob sie mir Lust oder Unlust einflösst, mir gefällt oder missfällt, so beziehe ich meine Vorstellung auf mich als das Subjekt, „halte sie gegen das ganze Vermögen der Vorstellungen, dessen sich das Gemüt im Gefühl seines Zustandes bewusst wird", fühle den Eindruck, den sie in mir hervorbringt. Wenn ich mir endlich bei der Vorstellung der Säule die Tauglichkeit derselben zum Schmuck meines Hauses oder Gartens vergegenwärtige und infolgedessen zu dem Entschluss gelange, eine, die dem Bild in meinem Kopfe entspricht, für mich errichten zu lassen, so beziehe ich meine Vorstellung auf einen noch nicht existierenden Gegenstand, will ihn wirklich machen, begehre die Säule.

Das Gefühl der Lust oder Unlust ist wiederum dreifacher Art. Die Lust ist entweder sinnliche, oder sinnlich-intellektuelle, oder intellektuelle Lust. Die sinnliche Lust entsteht durch den Sinn in der Empfindung, die sinnlich-intellektuelle durch die Einbildungskraft und den Verstand in der reflektierten Anschauung, die intellektuelle durch die Vernunft infolge von Begriffen oder Ideen. Der Gegenstand der sinnlichen Lust ist das Angenehme, der Gegenstand der sinnlich-intellektuellen das Schöne, und der Gegenstand der intellektuellen das Gute. Die Empfänglichkeit für die sinnlich-intellektuelle Lust, das Gefühl für das Schöne heisst Geschmack.

Geschmack bedeutet zunächst die Eigenschaft der Zunge, des Gaumens und des Schlundes, bei der Berührung durch aufgelöste Materien spezifisch affiziert zu werden, dann weiter das Vermögen, nach einer

empirischen, wenn auch keine notwendige Giltigkeit fordernden, jedoch infolge einer durch Nachahmung verbreiteten Gewohnheit für jedermann geltenden Regel das, was den Sinnen in der Empfindung behagt, zu beurteilen und für sich und andere auszuwählen, z. B. die zueinander passenden Speisen bei der Anordnung einer Mahlzeit. Endlich bedeutet Geschmack das Vermögen, nach einer apriorischen Regel festzustellen, ob eine gegebene Vorstellung in allen Subjekten notwendig mit Wohlgefallen oder Missfallen verbunden sei. Dies letzte Vermögen heisst in auszeichnendem Sinne Geschmack. Aus ihm gehen die reinen Geschmacksurteile hervor.

Die reinen Geschmacksurteile sind als Geschmacksurteile subjektiv, beziehen sich nur auf die Person, nicht auf den Gegenstand, bezeichnen keine Beschaffenheit des Objekts, bezeichnen überhaupt nichts in dem Objekt selbst, enthalten daher nichts, was „ein Erkenntnisstück" werden kann; sie sind aber als reine Geschmacksurteile auf eine apriorische Gesetzgebung gegründet und bestimmen die Art und Weise, in welcher alle Subjekte, indem sie durch eine Vorstellung affiziert werden, sich selbst fühlen müssen. Wenn man den Eindruck hat, dass die Vorstellung eines Gegenstandes in allen Subjekten notwendig Wohlgefallen errege, so nennt man sie schön. Welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit etwas jenen Eindruck mache, können wir hier, wo wir es nicht mit einer Analyse der Geschmacksurteile überhaupt, sondern nur mit einem Moment derselben zu tun haben, dahingestellt sein lassen, zufrieden mit der Erkenntnis, dass Geschmacksurteile Urteile sind, welche mit dem Anspruch auf allgemeine und notwendige Giltigkeit aussagen, dass etwas schön oder nicht schön sei. Eine jener Bedingungen besteht eben darin, dass „das Wohl-

gefallen, welches das Geschmacksurteil bestimmt, ohne alles Interesse“ sei.

Die Freiheit von allem Interesse ist für Kant ein so wesentliches Moment der Geschmacksurteile, dass es eine jener Bestimmungen ausmacht, welche den vier in der Kritik der Urteilskraft von seiten ihrer logischen Beziehung unterschiedenen und nach jeder Seite ihrer Beziehung hin ein Hauptmerkmal ins Licht stellenden Definitionen des Geschmacks und des Schönen überhaupt zugrunde liegen: „Geschmack ist das Beurteilungsvermögen eines Gegenstandes oder einer Vorstellungsart durch ein Wohlgefallen oder Missfallen ohne alles Interesse. Der Gegenstand eines solchen Wohlgefallens heisst schön.“

Warum muss das Wohlgefallen, welches das Geschmacksurteil bestimmen soll, ohne alles Interesse sein? Warum ist ein reines Geschmacksurteil nur dasjenige, das sich auf ein uninteressiertes Wohlgefallen gründet?

Ein reines Geschmacksurteil ist offenbar nur dasjenige, das einzig und allein aus dem Geschmack entspringt, das einzig und allein die von einer Vorstellung in dem Gefühl erzeugte sinnlich-intellektuelle Lust oder Unlust durch eine allgemein und notwendig giltige Aussage kundbar macht. Die sinnlich-intellektuelle Lust entsteht, wie oben angedeutet worden, durch die Übereinstimmung zwischen Einbildungskraft und Verstand in der reflektierten Anschauung. Reflektierte Anschauung ist jede als Vorstellung der Einbildungskraft unmittelbar und unabsichtlich auf einen Begriff des Verstandes bezogene sinnliche Anschauung. Die sinnlich-intellektuelle Lust hat es daher einzig und allein mit Vorstellungen der Einbildungskraft zu tun, die unmittelbar und unabsichtlich auf Begriffe des Verstandes bezogen werden. Je leichter, unmittelbarer

und unabsichtlicher diese Beziehung sich ergibt, desto grösser ist die sinnlich-intellektuelle Lust. Wenn also die Frage nach der Schönheit eines Gegenstandes aufgeworfen wird, so verlangt man nur zu wissen, ob die blosse Vorstellung desselben unmittelbar Wohlgefallen erweckt. Wird jene Frage aber unter dem Einfluss eines Interesse beantwortet, so ist nicht die blosse Vorstellung eines Gegenstandes wirksam, und das Geschmacksurteil hat ein ungehöriges Element in sich aufgenommen.

„Wenn mich jemand fragt", heisst es bei Kant, „ob ich den Palast, den ich vor mir sehe, schön finde, so mag ich zwar sagen: ich liebe dergleichen Dinge nicht, die bloss fürs Angaffen gemacht sind, oder, wie jener irokesische Sachem, ihm gefalle in Paris nichts besser, als die Garküchen; ich kann noch überdies auf die Eitelkeit der Grossen auf gut rousseauisch schmälen, welche den Schweiss des Volkes auf so entbehrliche Dinge verwenden; ich kann mich endlich gar leicht überzeugen, dass, wenn ich mich auf einem unbewohnten Eilande ohne Hoffnung, jemals wieder zu Menschen zu kommen, befände, und ich durch meinen blossen Wunsch ein solches Prachtgebäude hinzaubern könnte, ich mir auch nicht einmal diese Mühe darum geben würde, wenn ich schon eine Hütte hätte, die mir bequem genug ist. Man kann mir alles dieses einräumen und gutheissen, nur davon ist jetzt nicht die Rede."

Es handelt sich allein darum, ob die Vorstellung des Palastes von der Art ist, dass bei der Auffassung der Form desselben die Einbildungskraft als Vermögen der Anschauungen a priori zu dem Verstande als Vermögen der Begriffe unabsichtlich in Einstimmung versetzt und dadurch ein Gefühl der Lust hervorgerufen wird. „Ein Gegenstand, dessen Form (nicht das Ma-

terielle seiner Vorstellung als Empfindung) in der blossen Reflexion über dieselbe (ohne Absicht auf einen von ihm zu erwerbenden Begriff) als der Grund einer Lust an der Vorstellung eines solchen Objekts beurteilt wird, heisst schön."

Ereignet es sich jedoch, dass bei dem Urteil über die Schönheit des Palastes ein Interesse im Spiel ist, also nicht nur die Vorstellung des Gegenstandes, sondern zugleich die Vorstellung der Existenz desselben Wohlgefallen verursacht, so wird die Vorstellung nicht bloss auf die Einbildungskraft und den Verstand und bei der durch sie veranlassten Vergleichung beider Vermögen, auf das Gefühl der Lust oder Unlust, sondern zugleich auf das Begehrungsvermögen bezogen.

Denn Interesse wird das Wohlgefallen genannt, das mit der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes verbunden ist. Da aber das Gefühl als die Fähigkeit, Lust oder Unlust bei einer Vorstellung zu haben, das bloss Subjektive im Verhältnis der Vorstellung zu dem Vorstellenden enthält, so hat dasselbe mit der Existenz eines Gegenstandes nichts zu tun. Auf die Existenz der Gegenstände ist das Begehrungsvermögen gerichtet — als das Vermögen des Menschen, durch seine Vorstellungen Ursache von der Existenz der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein. Alles Interesse hat demnach in dem Begehrungsvermögen seine Quelle. Sobald nun das Geschmacksurteil durch ein Interesse irgendwie bestimmt wird, so ist es nicht allein aus dem Gefühl der Lust oder Unlust, sondern zugleich aus dem Begehrungsvermögen hervorgegangen und daher, wie oben behauptet worden, kein reines Geschmacksurteil.

Kritiken und Referate

Die Idee der Seelenwanderung.

Vortrag, gehalten im wissenschaftlichen Verein zu Berlin von Jürgen Bona Meyer, Dr. phil. Hamburg. Otto Meissner. 1861. 62 S. (Königsberger Hartungsche Zeitung. 17. u. 18. August 1861.)

In der Voraussetzung, dass die Auffindung der Quelle, aus welcher die Idee der Seelenwanderung hervorgegangen, einen Wink zur Schätzung unseres eigenen Verlangens nach Fortdauer des Lebens gewähren könne, unternimmt der Verfasser, unter Zurückweisung der Behauptungen Lessings und Schopenhauers über das hohe Alter jener Vorstellung und mit Verallgemeinerung des Begriffs der Seelenwanderung, wie er in dem indischen Dogma der Metempsychose auftritt, in den Begriff der Unsterblichkeit der Seele überhaupt, den spekulativen, ästhetischen und sittlich religiösen Gedankenzusammenhang darzustellen, in welchem die Lehre von der Seelenwanderung ihren Ursprung nahm und die Ansichten von der örtlichen Wanderung wie von der Wesenswandelung der Seele ausbildete. Jeder Glaube an die Unsterblichkeit scheint ihm ein Glaube an die Wanderung der Seele, und in diesem nur der Unterschied von Bedeutung: „Die Seele wandert entweder in der ihr wesentlich eignen, leiblichen Hülle an einen anderen Ort, oder sie wandert in einen neuen ihr fremden Körper und erleidet also zugleich eine förmliche Wandelung ihres Wesens."

Nach seiner Darstellung entstand und entsteht bei unzivilisierten Völkerschaften aus dem Widerstreben des Lebendigen gegen das Tote, aus dem Gefühl, die Seele könne im Tode nicht aufhören, die sinnliche Vorstellung, dass die Abgeschiedenen entweder als Schatten oder Nebel in der Nähe der Erde verweilen, auch wohl als Schutzgeister oder Dämonen auf die Geschicke der Hinterbliebenen Einfluss üben; dann wurde immer mehr und mehr das unstete Wandern der Seele für ein Unglück, eine zeitweilige Strafe gehalten, und endlich bildete sich durch die Unzufriedenheit mit dem Diesseits und durch das Verlangen nach einem besseren Jenseits die Vorstellung von Himmel und Hölle aus, bis mit der schärferen Entwicklung dieses Gegensatzes immer bestimmter die Idee der Strafe und des Lohnes für die Beschaffenheit des menschlichen Lebens auf Erden hervortrat — eine Idee, welche ursprünglich die der Unsterblichkeit nicht begleitet, viel weniger sie erzeugt hat und auch in den Religionsmeinungen der Griechen keineswegs die Ordnung des gesamten Totenreichs, sondern nur das Schicksal der Schlimmsten und der Auserwähltesten konstituierte. Je geringer mit der wachsenden Lebendigkeit des Gesamtbewusstseins in der Menschheit der Glaube an die Schranken dieser Bevorzugung wurde, und je mehr man den Himmel oder die Hölle nach der Idee einer wahrhaft gerechten sittlichen Ausgleichung zu bevölkern trachtete, um so mehr erwachte das Bedürfnis, ein Zwischenreich für die Läuterung der Seele zu gewinnen, und eröffnete der Idee der Seelenwanderung ihre Quelle, deren beide Hauptströme, die Vorstellung nämlich von ihrer örtlichen Wanderung fern von der Erde und die von ihrer Wesenswandelung auf der Erde, jene innerhalb der christlichen Weltanschauung, diese in der Weltauffassung des Brahmanismus und Buddhismus und in

einer besonderen Form auch wiederholt unter den Pantheisten und Materialisten des Abendlandes sich Bahn brachen.

An der ersten von beiden Vorstellungen, welche sich durch Dantes Divina Commedia unter dem Einfluss des ptolemäischen Weltsystems zur Wanderung der Seelen von Sphäre zu Sphäre hinauf zum himmlischen Empyreum, später aber durch die Poesie, zumal durch Klopstocks Messias und durch den Volksglauben unter dem Einfluss des kopernikanischen Weltsystems zur Wanderung der Seelen von Stern zu Stern gestaltete, nimmt der Verfasser trotz Feuerbachs persiflierender Warnung, „sich die Natur wie ein wohl eingerichtetes Palais zu denken, in welchem man von Stube zu Stube fortspaziere,“ von seiten der Ästhetik keinen Anstoss, wohl aber von seiten des sittlichen Bedürfnisses, welches sich schwerlich bei der Seligkeit des ziellosen, wenn auch stets fortschreitenden Wanderns werde beruhigen wollen, und wenn dieses Bedenken durch die Annahme, dass ein unbekannter Stern das Ziel der Wanderung sein könnte, gehoben würde, mehr noch von seiten der Philosophie oder Physik. Denn da die Physik wisse, dass die Sonnenstrahlen Millionen Jahre gebrauchen, um von einem Stern zum andern zu gelangen, und da sie nicht wisse, wie auch nur ein Atom unserer Sinnlichkeit sich durch den Weltenraum bewegen könne, so sei sie zu begreifen ausserstande, in welcher Art eine unter die Gesetze des Sinnlichen gestellte Seele von unserm Stern auf einen andern hinüberzukommen vermöge. I. H. Fichtes und Fechners Ansichten ferner, die, wahrscheinlich zur Umgehung dieser Schwierigkeit, ein Zwischenreich der Seelen in unserer Erdnähe bis zur Zeit einer allgemeinen göttlichen Umgestaltung der ganzen Natur statuieren, scheinen ihm nicht viel weniger unheimlich als der

Dämonenglaube der Naturvölker, der überdies noch den Vorzug sinnlicher Naturwüchsigkeit besitzen möge, und gegen alle solche Folgerungen sinnlicher Phantasien keine andere Rettung des Gedankens möglich, als die Voraussetzung, dass die Seele mit dem Tode ganz aus den Banden des leiblichen Lebens heraustrete in ein ihr noch durchaus fremdes Gebiet des übersinnlichen Seins.

Zunächst kommt nach jeder Seite hin besser zu stehen die zweite jener Vorstellungen, die von der Wesenswandelung der Seele auf der Erde, dem Eingehen derselben in neue Bildungen der irdischen Welt. Sie ist fasslicher und verständlicher als die erste; sie befriedigt den unwiderstehlichen Trieb des philosophischen Denkens zur Einheit durch Versenkung aller Vielheit in den Abgrund des einen Wesens; sie befriedigt die Phantasie durch Erzeugung einer unerschöpflich reichen Natursymbolik; sie befriedigt das sittlich religiöse Gefühl durch Eröffnung der Aussicht auf Sühnung der irdischen Schuld.

Trotzdem muss auch diese Lehre für einen Irrtum gelten, und wie jeder Irrtum andere nach sich zieht, so gesellt sich zu der Idee der Wanderung der Seele nach diesem Leben die Idee eines Lebens schon vor dem irdischen. Auch sie gründet sich auf spekulative und sittlich religiöse Betrachtungen. Als einfaches Wesen muss die Seele nicht nur immer sein, sondern auch immer gewesen sein, und die sonst unerklärlichen Ungleichheiten der Geburt und des Schicksals der Menschen werden erklärlich als notwendige Folgen des früheren Daseins. Doch ihre spekulative und sittlich religiöse Begründung schafft ihr kein sicheres Fundament. Denn im abstrakten Denken bieten sich über die Art und Weise der Präexistenz entgegengesetzte Hypothesen zu beliebiger Anerkennung dar,

und in der Erfahrung findet sich keine stichhaltige Tatsache, welche die klare Erinnerung an die Stadien der früheren Entwicklung enthält; und wenn auch die Auffassungen, durch welche man den von dem Fehlen der Erinnerung hergenommenen Gegenbeweis zu entkräften sucht, mögliche sind, so werden sie doch das menschliche Gemüt nie trösten und beruhigen, weil es nicht Fortdauer um jeden Preis, sondern ein bewusstes Fortleben nach dem Tode wünscht, das eine wahre Fortsetzung seines bewussten Erdenlebens sei. Das Wesen, an dem die Seele hängt, ist das Bewusstsein ihrer selbst.

Was sollen wir nun, fragt der Verfasser zum Schluss, von den betrachteten Irrgängen halten? Sie sind Hirngespinste, antwortet er, jedoch solche, die ein Gewebe von eigentümlichem Gedankenzusammenhang liefern. Wenn man jeden Versuch abtut, ein fassliches Bild von dem Leben der Seele zu entwerfen, wird allerdings der menschliche Glaube an Unsterblichkeit erst recht sicher und frei als eine Ahnung des Übersinnlichen im sinnlichen Erdenleben. In dem Verlangen aber nach einer Erkenntnis, welche die Grenzen der unsrigen überschreitet und die Rätsel der Welt, die für unsere Fassungsgabe stets Rätsel bleiben, mit Erfolg durchdringt, offenbart sich die Tendenz der Natur nach dem Zustande eines anderen Begreifens, ein Fingerzeig, dass unser Glaube an Fortdauer seine innere Berechtigung und Wahrheit habe, und in diesem Gedanken liegt zwar kein unwidersprechlicher Beweis, doch die einzig mögliche und einzig nötige Verstärkung des in unserer Seele selbst gegründeten Glaubens an Unsterblichkeit. Die Versuche, den Schleier des Verborgenen zu lüften, sind tadelnswert; indessen offenbaren sie als das Zeugnis unseres inneren Zuges zu diesem Verborgenen, wie tiefe Wurzel der Glaube an Unsterblichkeit in unserer Seele schlug.

Dies sind die Hauptgedanken in J. B. Meyers oben angezeigtem Vortrage. Die Besprechung desselben muss in den Spalten dieser Zeitung selbstverständlich mehr eine Anzeige, als eine Beurteilung sein. Daher wäre eine ausführliche Erwägung von Einzelheiten nicht am Orte. Sonst würde eine Zurückweisung der Angriffe gegen Lessing und Schopenhauer auf Grund der Tatsache, dass sie die Idee der Seelenwanderung nicht für die älteste Vorstellung des Philosophierens über dieselbe angesehen haben, ebenso notwendig sein wie der Nachweis, dass Fragen, welche Lessing aufgeworfen, mögen sie auch so paradox scheinen, als die in der Abhandlung, „es können mehr als fünf Sinne für den Menschen sein“, schwerlich „müssige“ dürfen genannt werden. Auch müsste dann ausgeführt werden, wie diejenigen, die Lessings religiöse und zumal philosophische Ansichten aus seinen spekulativen Untersuchungen, die mehr der Gymnastik des Geistes, als der Lösung eines Problems dienten, wie bare Münze auflesen zu können meinen, in unvermeidliche Selbsttäuschung verfallen, ausgeführt werden, wie der haarspaltende Scharfsinn, der in Lessings Distinktionen spielend den Ernst des Verstandes neckt und ernst die Spiele der Phantasie ausbeutet, für alle, die nicht selbst Lessinge sind, die Auffindung und Feststellung seiner endgiltigen Überzeugungen in ungleicher Weise, aber in gleichem Grade erschwert, als der Mangel jenes Scharfsinnes in den Distinktionen anderer Schriftsteller die nämliche Arbeit behindert. Endlich wäre darzutun, dass die Philosophie die Behauptung der Präexistenz der Seele nicht allein auf die Annahme der Einfachheit derselben zu gründen genötigt, und dass sie, nachdem Kant das Kapitel über die Paralogismen der Vernunft geschrieben, jene Behauptung auf diese Annahme zu gründen nie und nimmer berechtigt ist. Doch wir

müssen diese Erörterungen übergehen und wollen uns darauf beschränken, den philosophischen Standpunkt, welchen der Verfasser in dem skizzierten Vortrage einnimmt, durch einige allgemeine Umrisse anzudeuten.

J. B. Meyers kürzlich herausgegebener Vortrag ist ein Erzeugnis der modernen Popularphilosophie und teilt die Vorzüge und die Mängel der Popularphilosophie. Die Vorzüge sind leichte Fasslichkeit der Gedankenentwicklung und handgreifliche Übereinstimmung ihrer sogenannten Ergebnisse mit den Begriffen und Forderungen des gemeinen Menschenverstandes. Wenn nur nicht diese Eigenschaften, die auf den ersten Blick Vorzüge scheinen, als Folge der Mängel bei tieferer Betrachtung selbst Mängel werden! Die Mängel aber bestehen in dem Fehlen eines einheitlichen, sicher begründeten Prinzips und in dem Fehlen eines bestimmten, gehaltvollen Resultats.

Aus der Prinziplosigkeit ergibt sich jene mittlere Stellung behaglicher Friedfertigkeit und ruhiger Bescheidung, die an allem, was ist, eine gute und eine schlechte Seite herausfindet, und dem halben Lobe eine halbe Verwerfung, der halben Verwerfung ein halbes Lob zugesellt. In dieser mittleren Stellung hält sich J. B. Meyer vom Anfange bis zum Ende seines Vortrags, er mag über philosophische Ansichten, sittlichreligiöse Überzeugungen oder jene zarteren, duftigeren Schöpfungen urteilen, welche der Phantasie ihre Entstehung verdanken. So sind für ihn die Ideen der örtlichen Wanderung und der Wesenswandelung der Seele Hirngespinste, aber doch künstliche, wohlgesponnene, in denen wie bei einem Spinngewebe Faden an Faden hängt, in gewissem Sinne törichte philosophische Grübeleien, aber in anderem Sinne mehr als müssige Spielereien; sie sind Träume, aber sie offenbaren den Nachklang einer tieferen Sehnsucht des

wachen Tages. Spricht er von den sittlich-religiösen Lebensanschauungen der Menschen, so findet er, dass das Bild unserer tiefsten Vorstellungen meist einer angefangenen, aber unvollendeten Farbenskizze gleicht, dass wir heute diese Seite des Gedankenbildes ändern, und morgen ein neuer Eindruck uns zu einer neuen Umgestaltung an der andern Seite nötigt, dass nur den bevorzugten Geistern gelingt, dieses Gedankenbild zu einem einheitlichen, in sich harmonischen Kunstwerk zu vollenden, wir anderen aber dann bloss schauen und nachdenken, und so mit dem fremden Reichtum uns selber bereichern können. Endlich, wendet er sich zu dem Bilden und Schaffen der Phantasie, so ist für ihn ausgemacht, dass, wo sie ihre reichsten Blüten treibt, stets auch das Unkraut wuchert. Solche Philosophie ist allerdings keine Philosophie; sie verleugnet sich selbst, denn statt den Grundsatz, dass allein in der Erkenntnis der Wahrheit das Heil des Einzelnen und der Völker beruht, an die Spitze ihrer Untersuchungen zu stellen, geht sie von dem Prinzip, welches eben kein Prinzip ist, bei ihren Betrachtungen aus, dass alle Irrtümer der Welt, die allgemeineren Zugang finden, wie J. B. Meyer sagt, auch ihren Segen haben.

Eine philosophische Betrachtung, die ohne Prinzip anfängt, endet natürlich ohne Resultat. Die Philosophie gelangt entweder zu positiven Resultaten durch Feststellung einer Erkenntnis, die durch methodische und folgerichtige Herleitung aus einem wie auch immer begründeten Prinzip der Vernunft dessen, welcher das letztere anzunehmen sich verbunden erachtet, die Anerkennung ihrer Wahrheit abzwingt, oder zu negativen durch Einsicht in die Unmöglichkeit einer gesuchten Erkenntnis und gleichzeitige Angabe der Ursachen, wie Umschreibung der Grenzen ihrer Unmöglichkeit.

Ein positives Resultat ergibt sich aus J. B. Meyers Vortrag nicht. Oder erhalten wir ein positives Resultat in der Behauptung, dass der Glaube an Unsterblichkeit eine Ahnung des Übersinnlichen im sinnlichen Erdenleben, die Lehre „von der Seelenwanderung und der Präexistenz der Seele ein Zeugnis sei, wie tiefe Wurzel der Glaube an Unsterblichkeit in unserer Seele schlug?“ Dies ist eine einfache und herkömmliche Reflexion über einige bekannte Tatsachen der Erfahrung, welche jedermann ohne Hilfe der Philosophie anstellen kann; und wenn J. B. Meyer hinzusetzt, dass das Verlangen nach Enträtselung der Rätsel, die ewig für unsere Fassungsgabe Rätsel bleiben, als die Tendenz der Natur nach dem Zustande eines anderen Begreifens zwar keinen unwidersprechlichen Beweis, aber doch die einzig mögliche und einzig nötige Verstärkung des in unserer Seele selbst gegründeten Glaubens an Unsterblichkeit enthalte, so wollen wir hier nicht die bis jetzt weder durch die Spekulation, noch durch die Erfahrung entschiedene Frage aufwerfen, ob wirklich der Glaube an Unsterblichkeit in der menschlichen Seele selbst begründet ist, sondern nur die Tatsache konstatieren, dass in jenem Zusatz die positive Lösung des Problems über die Fortdauer der Seele nach dem Tode indirekt als philosophisch unlösbar hingestellt worden. Erhalten wir statt der positiven Lösung eine negative? Nein. Denn in den Bemerkungen und Entgegnungen, welche J. B. Meyer über und gegen die verschiedenen Ansichten von der örtlichen Wanderung und der Wesenswandelung der Seele bereit hat, finden wir weder eine Darlegung der Ursachen, noch Umschreibung der Grenzen, aus und an denen die Erkenntnis der Unsterblichkeit unmöglich wird. Sie sind Äusserungen des gewöhnlichen Bewusstseins in seinem unmittelbaren Meinen, Fühlen

und Wollen. Auf den Standpunkt, der für die Lösung des Problems erforderlich ist, tritt J. B. **M e y e r** nur da, wo er sagt: „Gegen alle Forderungen sinnlicher Phantasien über die Fortdauer der Seele gibt es nur eine Rettung des Gedankens, die nämlich, anzunehmen, dass die Seele mit dem Tode ganz aus den Banden des leiblichen Lebens heraustritt in ein ihr noch durchaus fremdes Gebiet des übersinnlichen Seins.“ Hätte er „diesen philosophischen Gedanken“ im Anschluss an die betreffenden Kapitel aus Kants Kritik der reinen Vernunft und mit Widerlegung der betreffenden Kapitel aus Kants Kritik der praktischen Vernunft auch nur innerhalb des seinem Vortrage zugemessenen Zeitraums einer Stunde zu erläutern versucht, so würde er zur Lösung des Problems vielleicht etwas beigetragen haben. Vielleicht! denn ob es wirklich geschehen wäre, ist zweifelhaft bei der Fassung, die der Gedanke in dem angeführten Satze erhalten hat.

Wenn demnach J. B. **M e y e r s** Vortrag nach unserem Urteil keinen wahrhaft philosophischen Gehalt besitzt, so ist er doch in literarhistorischer Hinsicht von Wert durch seine Anmerkungen, die eine umfängliche Übersicht der neueren auf die Idee der Seelenwanderung bezüglichen Schriften darbieten.

Hieronymus Bonaparte weiland König von Westphalen.

Vom Verfasser der „Sphinx“. Hamburg. Otto Meissner, 1861. 76 S. (Königsberger Hartungsche Zeitung. 4. September 1861.)

Eine mehr pikante, als historisch treue Schilderung Hieronymus Bonapartes! Dass der Verfasser,

wie er im Vorwort sagt, allen Parteien seit Jahren entfremdet und dem Leben Jerômes sorgfältig nachgegangen sei, wird uns bei der Betrachtung dieser biographischen Studien nicht ersichtlich. Im Gegenteil, Eifer und Absicht hat unserer Meinung nach wenn nicht die Zeichnung entworfen, doch die Farben gemischt, und bei der Ausführung des Ganzen das nationale Interesse kräftiger gewirkt, als die geschichtliche Wahrheitsliebe. Die Bemühungen der im Solde des Bonapartismus arbeitenden Historiographen, die majestätslosen Verwandten des majestätischen alten Kaisers zu glorifizieren, kreuzt zudem sicher nicht eine Ausschreitung nach der entgegengesetzten Seite. Jerôme war kein sittlicher Mensch, kein grosser Charakter, kein genialer Feldherr oder Staatsmnan; die Wirtschaft, die zu Kassel in den Kreisen seines Hofes und seiner Beamten stattfand, war liederlich. Ihn jedoch als König für einen trägen, niedrigen Lüstling ausgeben, der auf nichts anderes, als auf die Feier von Orgien und am Schlusse derselben auf sein „Morgen wieder lustick" bedacht gewesen, heisst die Urteile gewissenhafter Historiker gering achten. Nach Schlosser (Gesch. des 18. und 19. Jahrh. VII, 351), den man schwerlich einer Parteilichkeit für die Familie Bonaparte zeihen darf, war die persönliche Haltung des Königs wesentlich anders. Was aber seine militärische Befähigung und Kenntnis betrifft, so wird wohl Napoleons in Aussprüchen und Massnahmen kundgegebenes Urteil über dieselbe eine gewichtige Autorität bleiben müssen.

Leider hegt der Verfasser nicht nur gegen Jerôme, sondern gegen alle Franszosen vorurteilsvolle Abneigung. „Der Franzose", heisst es S. 68, „verlangt eine starke Regierung mit polternder Initiative, von Tatlust strotzend, oder auch nur im geschäftigen

Müssiggange prahlend, vor allen Dingen aber grossmännisch auftretend, das Volk repräsentierend und zwar mit Eklat." Nur wer von nationalen Vorurteilen erfüllt ist, kann das Unvermögen zur Selbstregierung oder den Widerwillen gegen dieselbe für einen unterscheidenden und beständigen Charakterzug eines Volkes ansehen. Jedes Volk kann frei werden. Das sollte auch der Verfasser einräumen; und einigermassen räumt er es ein. Wenn er aber dabei die Ansicht vertritt, dass jene kleine Minorität der französischen Nation, welche im Gegensatz zu den Bestrebungen des Bonapartismus seit 1852 sich innerlich reformieren zu wollen scheint, in weiten Kreisen nur Bedeutung und Einfluss gewinnen könne, falls sie aus der exklusiven Sphäre der Bildung durch eine Revolution an die Regierung komme und dann das Volk durch gewaltsame Erziehung, durch zwangsweise Aufklärung, wie es die Männer des Staatsstreichs jetzt zehn Jahre lang getan, gerade so nach ihrem Bilde gestalte, so müssen wir diese Meinung für gleich unrichtig und verwerflich erklären. Freilich kann Frankreich, wie wir gern zugestehen, keineswegs „einfach der Freiheit zurückgegeben" werden, nicht bloss deshalb nicht, weil weder dieser Staat, noch kaum irgend ein anderer der bestehenden in seiner Geschichte eine Periode aufzuweisen hat, die wir als die Realisierung wahrer Freiheit anerkennen, sondern vor allem deshalb nicht, weil weder ein Volk noch ein Einzelner der Freiheit zu geben ist, sondern die Freiheit aus eigener Kraft in sich und um sich erschaffen und entwickeln muss. Auch gibt es eine Erziehung zur Freiheit. Aber eine gewaltsame Erziehung zur Freiheit ist für eine gesunde Logik und Moral ein Unding, und das Unternehmen, eine solche Fiktion zu verwirklichen, wird stets in Unheil enden, es gehe von dem Bonapartismus oder der Demokratie oder

dem Philosophen-Gouvernement in einem Fichteschen Idealstaate aus.

Dullers Geschichte des deutschen Volkes.

Völlig umgearbeitet von William Pierson. 2 Bände. Berlin 1861. Verlag von Karl J. Klemann. (Königsberger Hartungsche Zeitung, 4. Oktober 1861.)

Die neue Herausgabe von Dullers Geschichte des deutschen Volkes ist ein erfreuliches Zeichen, dass man durch Erweiterung und Vertiefung der Einsicht in die vaterländische Geschichte das nationale Bewusstsein in grösseren Kreisen sichern und stärken will. Das Werk hat unter den Händen des neuen Bearbeiters nicht gelitten. Er ist bemüht gewesen, nicht bloss im einzelnen zu berichtigen und zu vervollständigen, sondern vieles von Grund aus neu zu gestalten und alles durch die Fäden der historischen Betrachtung fester zu verbinden. So hat er nicht nur die Ausdrücke und Wendungen, mit denen Duller nach Art Rottecks moderne Begriffe ungehörig auf entlegene Zeiten übertrug, durchweg getilgt, ohne der „aus dem Herzen gekommenen“ Erzählung des liberalen Patrioten Wärme und Kraft zu nehmen, nicht nur hier und dort, wie bei der preussischen Geschichte und der Literaturgeschichte des vorigen Jahrhunderts beträchtliche Vermehrungen eintreten lassen, sondern er hat auch überall eine mehr objektive Würdigung der Vergangenheit erzielt und daher z. B. Adel und Geistlichkeit massvoller als Duller bekämpfend, die Bedeutung nicht verkannt, welche diese Stände für die Hebung und Förderung der Zivilisation im Mittelalter gehabt haben. Auch hat er die Geschichte der neuesten Zeit, der

letzten zwanzig Jahre, hinzugefügt. Doch scheint sie uns weniger gelungen, als alles übrige. Sie durfte — darin geben wir dem Verfasser recht — nicht fortbleiben; aber wir können nicht anerkennen, dass er sich hier begnügt hat, nur „eine Skizze des Tatsächlichen zu geben", und damit „die Klippen vermieden", welche die Behandlung dieser Periode darbietet. Bei der Schilderung der Jahre 1848 und 49 offenbart sich eine Parteimeinung, welche über die Bestrebungen der Männer, die in der Frankfurter Nationalversammlung auf der linken Seite sassen, ein nur zu unzweideutiges Urteil fällt, und Parteimeinungen hätten in diesem Buche ohne Zweifel keine Vertretung finden sollen. Demungeachtet müssen wir ihm weite Verbreitung wünschen, zumal der Verleger durch eine schöne Ausstattung und die Beigabe von drei Sprunerschen Karten und vierundsechzig Holzschnitten den Wünschen des Publikums entgegengekommen.

Geschichte von Mainz während der ersten französischen Okkupation

1792 — 1793 von Karl Klein, Professor. Mit den Aktenstücken. Mainz, Verlag von Victor v. Zabern. 1861. (Königsberger Hartungsche Zeitung. 10. November 1861.)

Die Benutzung nicht leicht zu sammelnder Quellenschriften, darunter zahlreicher Protokolle und Aktenstücke, haben den Verfasser instand gesetzt, in einzelnen Punkten Häusser und Sybel zu berichtigen und im ganzen dem Historiker ein schätzenswertes Material zu liefern. Auch dürfte das grössere Publikum die Schritte, welche die kriegerische Propaganda der

Revolution bei dem Beginn ihrer Laufbahn tat, an der Hand aktenmässiger Berichte mit Interesse und Nutzen verfolgen, mit desto grösserem Nutzen, je geflissentlicher dasselbe die tendenziösen Urteile übersähe, welche in dem vorliegenden Buche zwischen die Auszüge und Mitteilungen aus den Quellen eingestreut worden. Denn „die nationale Gesinnung in Deutschland“ würde schwerlich „gekräftigt“, sicher nicht „erhöht“ werden, wenn in weiteren Kreisen die unzweideutig hervortretende Ansicht des Verfassers Platz griffe, dass die Franzosen für die natürlichen Gegner Deutschlands gelten müssen. Die Franzosen, die im Jahre 1792 Mainz besetzten und Streifzüge in die Umgegend unternahmen, ohne weiteres als „plünderungs-, brand- und mordlustige Feinde“ charakterisieren, ist ebenso die Sache eines falschen Patriotismus, der mit einer unbefangenen historischen Betrachtung nicht in Einklang steht. Dagegen kann jeder, der das Treiben der Franzosen, die unter dem Namen der Befreiung die Ausbeutung der Nachbarländer begannen, mit ruhigem Blick überschaut, aus der Vergleichung ihrer Proklamationen und ihrer Handlungen Bestätigung der Erkenntnis schöpfen, dass die gewaltsame Bekehrung zur Freiheit ein Widerspruch in sich selbst ist, dass die Freiheit in demselben Augenblicke, in dem sie zum Schwert greift, nicht um sich zu verteidigen, sondern um ihr Reich auszubreiten, das Wesen des Despotismus annimmt und sofort die Übel und Schrecken desselben an ihre Fersen heftet.

Aus dem Nachlass Varnhagens von Ense.

Tagebücher von K. A. Varnhagen von Ense. Erster und zweiter Band. Leipzig. Brockhaus 1861. (Königsberger Hartungsche Zeitung. 15. Dezember 1861.)

Diese Bände würden durch eine spätere Veröffentlichung für den verständnisvollen Leser an ihrer Bedeutung nichts verloren haben. Nichtsdestoweniger werden sie für ihn ihre Bedeutung behalten, sollte auch das grössere Publikum einerseits über der Spannung, in die sie das Interesse an den Ereignissen der jüngsten Vergangenheit versetzen müssen, andererseits über der Aufregung, in die sie ein überreiztes Ehrgefühl und eine kleinliche Eitelkeit versetzen können, sich jene ganz oder zum Teil entgehen lassen. In keinem Falle dürfte die Beschleunigung des rechten Gebrauchs durch die Besorgnis vor möglichem Missbrauch verhindert werden. Der gewissenhafte Autor oder Herausgeber eines Buches hat immer nur den verständnisvollen Leser im Auge. Ihn kümmert nicht, wie hier Neugier und Klatschsucht, dort Standesvorurteil und Beschränktheit seine Darbietung aufnehmen werden.

Für die Aufzeichnungen nun, die Ludmilla Assing aus dem Nachlasse Varnhagens geboten, würde das rechte Verständnis der Leser sicher nicht verraten, der sie allein nach der Menge ihrer tatsächlichen Mitteilungen, Notizen und Anekdoten schätzte. Wie sehr sie die Tagesgeschichte bereichern: das Hauptmoment ihrer Anziehung und Wirkung liegt darin, dass sie uns mit einem hochgebildeten, humanen, demokratisch gesinnten Geiste in unmittelbaren Verkehr bringen. In den Ansichten und Reflexionen Varnhagens sind die Einflüsse Goethes und Hegels bemerkbar, aber gleichzeitig die Eigenartigkeit, welche nur das ihr Homo-

gene in sich aufnimmt und das Aufgenommene in ein selbständiges Besitztum verwandelt. Wer wollte in dem Bekenntnis, das Varnhagen fast zum Eingange seiner Aufzeichnungen ablegt: „15. März 1836. Ich finde, dass man in der Jugend allenfalls Leitung, Rat, Zuspruch und Unterricht entbehren kann, aber im Alter hat man das alles dringend nötig! Lernen wird da zum höchsten Bedürfnis, und schon der ist geborgen, der in Ermangelung des wahren Unterrichts in Sachen, wenigstens mit einem äusserlichen in Formen sich hinhelfen kann, zum Beispiel eine neue Sprache lernt", — wer wollte in diesem Bekenntnis nicht Goethes rastlos tätigen Trieb zu intellektueller Bildung wiederfinden? Wer wollte in dem Urteil, das er über das Verschwinden des Persönlichen in der Geschichte fällt, nicht einen Anklang an Äusserungen Hegels wahrnehmen: „9. August 1836. Das Persönliche schwindet ganz und gar; bei den unbedeutenden Personen in der Unbedeutendheit, bei den bedeutenden in der Bedeutendheit. Was ist ein blosser Name in den Geschlechtsregistern der Bibel? Was sind Moses und Jesus mit allen Schilderungen von ihnen und ihrer ewig dauernden Wirksamkeit? Keine Spur mehr von dem Persönlichen, das wir meinen, wenn wir von solchen sprechen! Ja Napoleon, Fichte, Goethe sind eigentlich schon mythische Gestalten. In allem, was von solchem Menschen überliefert wird, ist oft keine Spur seines wahren Wesens, und er selber kann sein innerstes Dasein weder in Schrift noch Tat erkennbar darstellen, er kann es nur wirken lassen und eingiessen in die übrige Welt." Und doch unterscheidet er sich wieder von Goethe und Hegel dadurch, dass er Bildung und Geschichte überall zu sittlichen Zwecken in Beziehung setzt. Seine Humanität ruht auf dem Gefühl der Gleichheit zwischen den Menschen, auf dem Bewusstsein, dass

das Niedrige und Gemeine in der Gesellschaft auch dem scheinbar Reinen und Edlen zur Schuld gereicht. „12. Januar 1838. Das Himmlische muss in das Unreine tauchen, es reinigen, erheben, leidet aber selber dabei. — Wer selber mit dem Unreinen nichts zu tun haben mag, muss doch veranlassen oder zugeben, dass andere es für ihn tun. — Was wehrt mir nicht alles der Staat, die Polizei, die tausendfältige Anstalt der Einrichtungen und Sitten ab! Da hab ich es leicht, in meinem sichern Kreise rein und edel zu sein! Jene übernehmen das Gemeine und Rohe für mich. Und dass ich diesen Vorteil annehme, mir gefallen lasse, darin liegt doch wieder — wenn auch nicht als Erscheinung, doch als Grundwesen — meine Gemeinheit und Roheit, ich kann sie nicht los werden, auch wenn ich sie mir abhalte! Diese Betrachtung führt dringend darauf hin, das Menschenschicksal als ein gemeinsames Los, eine gemeinsame Bürde anzusehen, die sich ausgleichen soll, und seiner Vorteile sich nicht zu überheben, sondern sich ihrer demütig sogar zu schämen, wenn man sie nicht durch Leistungen aufwiegt!"

In seinem Demokratismus verband sich mit der Achtung vor dem Wirken und Walten des Volksgeistes die klare und unparteiische Erkenntnis dessen, was in den Strebungen der Masse gehaltlos, kleinlich und schwach sein möchte. Doch können wir nicht verhehlen, dass diese würdevollen und schönen Züge in Varnhagens Charakter bisweilen eine leichte Trübung durch eine gewisse Verstimmung erleiden, die bei seiner gründlichen Einsicht in Preussens staatliche Zustände und bei seiner halb unfreiwilligen Entfernung von dem politischen Schauplatze wohl natürlich erscheint, aber gewiss siegreicher bekämpft und nachhaltiger überwunden wäre, als es geschah, wenn sie nicht in seiner Neigung zu Goethescher Beschaulichkeit eine gefähr-

liche Bundesgenossin gefunden hätte. Als im Jahre 1841 der Ruf nach Konstitution, nach Reichsständen ertönte, hinderten ihn allerlei Betrachtungen und Zweifel, auch seine Stimme zu erheben. „Ich weiss", merkt er am 23. Januar 1841 an, „ich könnte viel tun, ausrichten, anregen, ausserordentlich viel! Es fehlt an einem Vertreter, der die Brücke hinter sich abwirft, und mit Geschicklichkeit, Mass, Klugheit — ich darf mir diese beilegen — die Meinungen zu führen unternimmt, sich an die Öffentlichkeit wendet, Verbindungen knüpft! Alles das könnte mir sehr gelingen." Aber „Schweigen und Harren!" ruft er den Freunden zu; „tönt die Sturmglocke, lodern Flammen empor, ja dann ist's ein anderes, dann gilt es einzugreifen! Aber noch tönen nur Schellen, noch flackern bloss Lichter."

Die Herausgeberin bemerkt in dem Vorwort, dass diese Tagbücher sowohl die neueste Geschichte des preussischen Staats wie die Entwicklung, welche Varnhagen seit 1835 an sich selbst erlebt hat, unverhüllt und klar den Augen des Lesers vorführen: Indessen werden die Wandelungen, welche die Überzeugungen und Ansichten Varnhagens in der letzten Periode seines Lebens erfahren haben, wohl erst nach Veröffentlichung der folgenden Bände zu übersehen sein. Dabei wird es unserer Meinung nach ein vorzügliches Interesse gewähren, zu verfolgen, welche Phasen seine Ansicht über das Repräsentativ-System in der Zeit durchgemacht, als der preussische Staat das Prinzip der Repräsentativ-Regierung in seinen Organismus aufnahm. Er notiert am 29. März 1838: „In dem Briefe von Dahlmann ist noch eine Stelle besonders merkwürdig; er spricht von der im alten Sinne landständischen Verfassung als einer Unmöglichkeit, von der repräsentativen als einer zwar für die gegenwärtige Bildungsstufe

notwendigen, über welche hinaus aber noch ganz andres zu denken sei.“ Hat der Gedanke, der hier in seine Seele geworfen ward, eine Zukunft in ihr gehabt? Desgleichen wird Varnhagens Stellung zu den religiösen und kirchlichen Tagesfragen in Betracht zu ziehen sein. Über das Christentum in seiner gegenwärtigen Gestalt enthalten die Tagebücher tiefe und beachtenswerte Kernsprüche.

Was aber das Verhältnis jener zu der neuesten Geschichte des preussischen Staats anlangt, so sind sie mindestens für eine ergiebige Quelle derselben anzusehn. Doch sie sind mehr als Quelle. Da ergiesst sich in breitem, vollem Strome das innere Leben eines hochbegabten Geistes, und in seiner reinen Flut spiegeln sich die nur zu schnell vergänglichen Werke, welche die in Macht und Rang bevorzugten Kinder der Zeit aufführen — bald voll Hoffahrt, bald voll Furcht, meistens leichtsinnig und fast immer ohne den Willen der grossen Mutter zu beachten oder zu verstehn. Die ersten Blätter vergegenwärtigen die lahmen und stockenden Zustände unter Friedrich Wilhelm III. Die folgenden zeigen uns die Regierung Friedrich Wilhelms IV. bis zum Schluss des Jahres 1844 mit ihren Schwankungen, Übereilungen und Hemmungen, unvermittelten Übergängen, Gegensätzen und Widersprüchen, die eine unheilvolle Katastrophe teils herbeiführen, teils verkünden. Indem sich dieses Gemälde entrollt, bleibt der Blick des denkenden und patriotischen Beschauers nicht bei einzelnen Personen und nebensächlichen Vorkommnissen hangen, wie tragisch oder komisch auch die letzteren sein mögen, sondern wendet sich auf den allgemeinen Gang der Begebenheiten. Und wenn doch unwillkürlich hier und dort die Betrachtung bei der Hauptfigur der ganzen Situation verweilt, so wird man ohne Frage von anderen

Empfindungen als denen anklägerischer Bitterkeit erfüllt werden.

Sollen wir noch aus dem reichen Schatze der Notizen eine herausheben, so wählen wir diejenige, die neben ihrem allgemeinen Interesse insofern für unsere Stadt ein spezielles besitzt, als sie den grössten Sohn derselben betrifft, dessen Ideen, wie die ewigen Gestirne, um so gewaltiger ihre Strahlen zu werfen beginnen, je länger sie mit Dunst und Nebel zu kämpfen gehabt. Varnhagen berichtet über Kant: „6. Mai 1837. Stägemann erzählte mir von Kant folgende merkwürdige Äusserung; derselbe habe ihm mit diesen eigenen Worten im Jahre 1797 gesagt: „Ich bin mit meinen Schriften um ein Jahrhundert zu früh gekommen; nach hundert Jahren wird man mich erst recht verstehen und dann meine Bücher aufs neue studieren und gelten lassen!“

Schliesslich wollen wir noch für diejenigen, die durch die Veröffentlichung der Tagebücher die Pflicht der Pietät verletzt glauben, die Stelle hersetzen, welche die Herausgeberin zur Rechtfertigung ihrer selbst und zur Warnung für andere dem Ganzen vorausschickt: Varnhagen von Ense schreibt am 11. August 1836: „Wer es unrecht findet, wenn Persönlichkeiten ohne Erlaubnis der Personen zur Schau gestellt werden, durch Briefe zum Beispiel, die man drucken lässt, der darf auch keine Kenntnis von dem nach seiner Meinung unrechtmässig Mitgeteilten nehmen, oder er macht sich der Schuld mitschuldig. — Leset also dergleichen Bücher nicht! Geht nicht hin, wo ihr die Sitte und Behandlung zu tadeln findet!“

Fichte in Königsberg.

Vortrag des Herrn Dr. Reicke. (Königsberger Hartungsche Zeitung. 22. Januar 1862.)

Am 18. d. M. hielt Herr Dr. Reicke in einer zur Feier des Krönungstages öffentlich abgehaltenen Sitzung der Königl. deutschen Gesellschaft als neu aufgenommenes Mitglied derselben einen Vortrag über „Fichte in Königsberg“, indem er auf Grund mündlicher und ungedruckter schriftlicher Mitteilungen und Nachrichten, wie mit geschickter Benutzung der am Schlusse des vorigen Jahrhunderts aus Königsberg und Preussen hervorgegangenen Literatur darstellte, „wie Fichte im Jahre 1791 hierher kam, um eine Katastrophe zu erleben, die wohl die seltenste war, die je ein Mensch in seinem geistigen Leben zu seiner höchsten Freude erfahren hat“. Indem wir die Partien des Vortrags übergehen, in denen der belesene Verfasser Bekannteres anziehend behandelte und dabei Erbmann, Michelet, Lewes und Haym in einzelnen Angaben berichtigte, heben wir im folgenden nur die Punkte hervor, auf welche das Hauptgewicht fällt, weil sie neues enthielten. Zu diesen rechnen wir zunächst den Nachweis, dass der in Fichtes Tagebuch erwähnte Herr von Sch. kein anderer als der nachmalige Staatsminister von Schön ist, und die Schilderung, wie Fichte und Schön ihre Bekanntschaft machten und Freunde wurden, und wie von der einstigen Veröffentlichung der Schönschen Memoiren und des Briefwechsels beider Männer, der auch die damaligen Königsberger Persönlichkeiten und Verhältnisse besprechen soll, näherer Aufschluss über ihre Verbindung sowohl als interessante Beiträge zu beider Biographien zu erwarten ständen. Sodann verbreitete sich der Redner über die Stellung Fichtes als Hauslehrer in der Familie des

Grafen von Krockow auf Krockow bei Danzig und gab eine Charakteristik der Gräfin, einer Verehrerin Kants, die bei der Anregung, welche sie dem jungen Philosophen gab, und bei der ausdauernden Bemühung um pädagogische Reformen, welche sie auch zu schriftstellerischer Tätigkeit veranlasste, eine so ehrende Anerkennung wohl verdient hat. Endlich liess er sich's angelegen sein — und damit berühren wir den für uns wichtigsten Teil des Vortrags — das Verhältnis festzustellen, in dem die verschiedenen Drucke der in vierfacher Gestalt edierten ersten Auflage von Fichtes Offenbarungskritik zueinander stehen, darzutun, dass gegen Fichtes Willen und durch ein vielleicht absichtliches Versehen des Verlegers die Schrift zu Ostern 1792 anonym und in den meisten Exemplaren auch ohne Vorrede erschien, dass Fichte selbst nicht der Verdacht treffen kann, das erwähnte Versehen veranlasst zu haben, dass den Rezensenten an den periodischen Blättern im Deutschen Reiche nur anonyme Exemplare ohne Vorrede zugegangen seien, und dass daraus der Irrtum erklärlich werde, in den nicht bloss die A. L. Z., sondern auch andere kritische Blätter verfielen, Fichtes Schrift für ein Werk Kants anzusehen und auszugeben. Dabei war er genötigt, auf die durch die Wöllnerschen Religions- und Zensuredikte berüchtigte Episode der preussischen Geschichte einzugehen, die von ihm eine beiläufige, aber quellenmässig begründete Schilderung empfing.

Diesem längeren Vortrage ging eine kürzere auf die Bedeutung des Tages Bezug nehmende Rede des Herrn Professor Dr. A. Hagen voran, der zugleich als Sekretär der Königl. deutschen Gesellschaft im Namen ihres Präsidenten die Chronik derselben mitteilte. Danach hat sie zwei Mitglieder durch den Tod verloren: Professor Dr. Drumann und Gymnasialdirektor

Dr. Horckel. Zu neuen Mitgliedern wurden proklamiert die Herren: Gymnasialdirektor Dr. Adler, Professor Dr. Hänel, Professor Dr. Lorenz in Wien, Hauptmann von der Oelsnitz und Bibliothekskustos Dr. Reicke.

Lebenserinnerungen und Briefwechsel von Friedrich von Raumer.

1. u. 2. Teil. Leipzig. F. A. Brockhaus. 1861. (Königsberger Hartungsche Zeitung. 1. u. 2. Februar 1862.)

Selbstbiographien und Briefe, die ohne Nebenabsicht und Berechnung geschrieben worden, haben immer ihren Wert, sie mögen von welthistorischen Charakteren oder von grossen Schriftstellern oder von Menschen ausgehen, die sich aus Wahl oder aus Notwendigkeit damit begnügten, Menschen zu sein. In dem ersten Falle sind sie eine Geschichtsquelle, in dem anderen ein Kommentar zu Büchern und Kunstwerken, in dem dritten eine Fundgrube für Lebensweisheit und Menschenkenntnis. Friedrich von Raumer ist kein welthistorischer Charakter, vielleicht auch kein Schriftsteller ersten Ranges, steht jedoch zur Entwickelung des preussischen Staats in der Neuzeit und zum Fortschritt der Wissenschaft in einem solchen Verhältnis, dass er nach jeder von beiden Seiten hin ein öffentliches Interesse in Anspruch nimmt. Seine rein menschliche Individualität aber hat sich vielfach so würdig und wacker bezeugt, dass wir allein schon deshalb den Mitteilungen, die er uns aus seinem Leben und seinen Briefen zu machen hat, mit gespannter Aufmerksamkeit und desto innigerer Pietät folgen werden, je liebenswürdiger die Bescheidenheit ist, mit welcher der Greis sie dem Publikum überliefert. Zum Vorwort

dienen die Angaben: „1861, den 14. Mai bin ich 80 volle Jahre alt, 9. September bin ich 50 Jahre Professor, 5. Oktober bin ich 50 Jahre Doktor, 20. Oktober bin ich 50 Jahre verheiratet, 8. Dezember bin ich 60 Jahre in königlichem Dienste, 29. Dezember bin ich 60 Jahre Mitglied der Singakademie," und die Erklärung: „Diese fast als Grabsteine zu betrachtenden Zahlen brachten mich (nach langem Zweifeln) zu dem Entschlusse, wenigstens den früheren Teil meiner Lebenserinnerungen zu veröffentlichen. — Mein Leben bietet nicht für grössere Kreise Denkwürdiges dar. Im Alter jedoch, wo es vorwärts keine Aussicht mehr gibt, ist es natürlich, rückwärts zu blicken und die Gegenwart mit dem Vergangenen zwar nicht auszuschmücken, aber doch auszufüllen." Dadurch dass Bücher ohne Prätensionen in die Welt treten, verlieren sie nichts an Wichtigkeit.

Friedrich von Raumer ist im Jahre 1781 in Wörlitz bei Dessau geboren. Sein Vater war ein Mann von praktischem Verstande und kräftigem Willen, ein eifriger Landwirt; seine Mutter ernst, religiös. Der Knabe lernte bei einem Rektor Latein und ein wenig Griechisch, liebte die Musik, tummelte sich viel im Freien, las früh mit lebhaftem Interesse die Geschichte Karls I. von England. Auf dem Joachimsthaler Gymnasium zu Berlin kümmerte sich der lebensfrohe und kecke Jüngling mehr um den Inhalt der alten Klassiker als um philologische Gelehrsamkeit, trieb nebenbei fleissig Französisch, Englisch, Musik. Wohl vorbereitet bezog er 17 Jahre alt die Universität Halle. Neben seinen juristischen Vorlesungen hörte er mathematische und naturwissenschaftliche, von der Philosophie wandte er sich ab, von der Leibnitz-Wolfischen Logik ebenso sehr als dem Kantischen Naturrecht; dafür trat schon damals die Vorliebe für Geschichte

mächtig in ihm hervor. Die Stunden im Generalbass wurden vernachlässigt. Da er in Halle seine Berufsstudien in zwei Jahren grösstenteils beendigt hatte, gab ihm in Göttingen, wohin er übersiedelte, vorzugsweise die Bibliothek erfreuliche Gelegenheit zu weiterer Ausbildung. Hier hörte er Landwirtschaft, Technologie, Staatsrecht und las unter anderen schönwissenschaftlichen Werken Ariost. Nachdem er dann von Ostern bis Michaelis 1801 praktisch die Landwirtschaft erlernt, wurde er als Referendarius bei der Kammerjustizdeputation in Berlin und bald bei der Organisationskommission, die mit der Besitznahme der infolge der Rastadter Verhandlungen an Preussen fallenden Entschädigungslande beauftragt war, in Heiligenstadt beschäftigt, bis er, nach Berlin zurückkehrend, als Assessor mit dem Departement der Altmark betraut und zum Kommissarius für die Dienstaufhebungen ernannt ward. Seine amtlichen Geschäfte liessen ihm Zeit zu geschichtlichen Studien übrig. Otto von Freisingen begeisterte ihn für Friedrich I., die Gesta Dei per Francos führten ihn in die Zeit der Kreuzzüge. Er wollte selbst Geschichte schreiben; „wie durch Inspiration“ wandte er sich den Hohenstaufen zu. Doch war seine erste Schrift, die Johannes Müller um diese Zeit zum Druck beförderte, nicht historisch, sondern national-ökonomisch; sie verfocht in Gesprächsform mutig und gewandt den Wert des Freihandels. Vom Jahre 1806 bis 1809 verwaltete er das Amt eines Kriegsrats zu Königs-Wusterhausen. Durch den abgekürzten Geschäftsgang viel Musse gewinnend, hielt er vor einem Publikum von Herren und Damen seine ersten geschichtlichen Vorlesungen und führte seinen Entwurf zu einer Geschichte der Kreuzzüge so weit, dass er Johannes Müller eine Erzählung der Schlacht bei Hittin zur Prüfung überreichen konnte. Auch

suchte er sich wohl philosophisch zu orientieren. Im Jahre 1809 zum Rat bei der Regierung in Potsdam ernannt, erwarb er durch seine Schrift über das britische Besteuerungssystem den Beifall seiner Vorgesetzten und erhielt bereits im folgenden Jahre eine dauernde Anstellung in Berlin bei der Staatsschuldensektion und dem Generaldepartement des Herrn von Altenstein, bis er bald darauf von dem Staatskanzler von Hardenberg, dessen Aufmerksamkeit er vorzüglich durch seine Beurteilung der Lombardschen Denkwürdigkeiten in den Heidelberger Jahrbüchern auf sich gelenkt hatte, zum Sekretär und Hilfsarbeiter und später auch zum Haus- und Tischgenossen desselben ausersehen ward. Dadurch entschied sich sein Schicksal. Denn, nachdem er dem Kanzler bei der Reorganisation des Staats wichtige Dienste geleistet, unter anderem die Normalbestimmungen für die zur Begründung eines neuen Steuersystems eingerichtete Kommission aufgesetzt, in der Kommission selbst eine wirksame Tätigkeit entfaltet, die unzähligen von Beamten und Privatpersonen eingereichten Finanzpläne geprüft, auch den Kanzler auf Geschäfts- und Erholungsreisen begleitet hatte, ward ihm auf seine Bitte die Professur der Staatswissenschaft in Breslau anvertraut, wobei er sich zugleich zum Lesen historischer Kollegia verpflichtete.

Der Entschluss, den Raumer damals fasste, gereichte dem Menschen wie dem Freunde und Liebhaber der Wissenschaft ebenso zur Ehre, als der Ausspruch, den er über denselben nach fünfzig Jahren getan: „Ich kann versichern, dass es mich niemals gereut hat. Ich tat, was meiner Natur gemäss war, und wenn gleich meine literarischen Werke mich nicht überdauern werden, so hat doch ihr Erschaffen meinem Leben selbst einen grossartigen und beglückenden Inhalt gegeben. Der Einfluss, die äusseren Ehren und

der Geldbetrag, den ich durch Annahme der Professur verloren habe, ist allerdings sehr gross und wohl grösser, als irgend ein deutscher Gelehrter freiwillig der Wissenschaft opferte; andererseits aber muss ich mir viel Wichtigeres in Einnahme stellen: ich hätte nämlich ohne Ausscheiden aus dem Staatsdienste kein geschichtliches Werk zustande gebracht, ich hätte weder Deutschland noch die Schweiz, Belgien und Holland, noch Italien, Frankreich und England, noch Nord-Amerika, Skandinavien, Athen und Konstantinopel gesehen, sondern höchstens als ein am grünen Tische verkümmerter Mann Karlsbad und Teplitz aufgesucht und wäre trotz des Mitmachens dieser Bademode wohl schon längst begraben."

Vor seinem Abgange nach Breslau verheiratete er sich. Sein dortiger Aufenthalt von 1811—1819, durch eine Reise nach Italien zum Zweck seiner Geschichte der Hohenstaufen ein Jahr lang 1816/17 unterbrochen, war reich an Arbeit und durch den Verkehr mit Steffens, Hagen, Heindorf, Manso u. a. belebt. Der akademische Verein diente geselligen, die philomathische Gesellschaft mehr wissenschaftlichen Tendenzen. In seinem eigenen Hause fanden musikalische Übungen und Aufführungen statt. Seine Beschäftigungen waren zunächst dem Staatsrecht und der Statistik, dann der Quellenlektüre gewidmet, aus der seine Vorlesungen über die alte Geschichte und sein Handbuch merkwürdiger Stellen aus den Geschichtsschreibern des Mittelalters resultierten. Seine Vorträge über die Geschichte der französischen Revolution wurden von vielen Nichtstudierenden mit Beifall gehört, seine Auseinandersetzungen über die Teilungen Polens hätten ihn beinahe in eine fiskalische Untersuchung verwickelt. Nach seiner Rückkehr aus Italien nahm ihn hauptsächlich die Geschichte der

Hohenstaufen in Anspruch. Dieses von der Wissenschaft getragene und durch anregenden Umgang unterstützte Streben wurde durch drei Ereignisse und die sich an sie knüpfenden Folgen, die Ermordung Kotzebues, die Turnstreitigkeiten, die Untersuchungen über Demagogen und Demokraten allgemach so sehr gestört, dass er Breslau zu verlassen wünschte, und, als er auf den Vorschlag der Fakultät durch Altenstein einen Ruf als Professor der Staatswissenschaft und Geschichte an die Berliner Universität empfing, gern und schnell demselben Folge leistete. In Berlin ward ihm, da Rühs starb, vorzugsweise geschichtliche Vorlesungen zu halten gestattet. Die Ernennung zu einem Mitgliede des von Hardenberg gegründeten Oberzensurkollegiums nahm er, so leicht auch durch einen Absagebrief der Ruhm grosser Liberalität zu erlangen war, nach reiflicher Erwägung, obwohl ungern, dennoch an, weil „das Frondieren gegen die Regierung, wo es keinen genügenden Grund und Zweck hat, seinen Grundsätzen zuwider lief" und er lieber „seine Zeit und seine Haut etwas zu Markte tragen wollte, um an der rechten Stelle ein nachdrückliches Wort mitzureden." Im Jahre 1822 hielt er als Rektor der Universität zur Feier der fünfundzwanzigjährigen Regierung des Königs eine d e u t s c h e Rede, konnte sie aber damals nicht drucken lassen, weil die Mitglieder der Oberzensurbehörde die Arbeit des Herrn Kollegen „wie ein Quintanerexerzitium durchkorrigiert und gründlich verunstaltet hatten". Vom Jahre 1823—1825 traten seine „Hohenstaufen" in die Öffentlichkeit. Übermässiges Lob und herbster Tadel ward ihnen zuteil. Raumer sagt: „Lobeserhebungen haben mich nie stolz und Vorwürfe nie feige und zornig gemacht. Diese prüfte ich gelassen, ohne mich je in Zank und Antikritiken einzulassen. Durch dieses ruhige, milde Benehmen habe

ich bedeutende Tadler entwaffnet, ja Stenzel in einen Freund verwandelt.“ Im Jahre 1827 wurde er zum Mitglied der Akademie der Wissenschaften erwählt. „In den Kreis dieser Männer versetzt, kam ich mir so gering vor, dass ich mich hätte auf die Flucht begeben mögen.“ Ausserhalb der Sphäre der Wissenschaft beschäftigte und erfreute ihn die Singakademie, die Oper und das Schauspielhaus. Nach Beendigung der „Hohenstaufen“ richtete er seinen Fleiss auf die Geschichte der drei letzten Jahrhunderte. Dadurch ward er zu seiner ersten Reise nach Paris im Herbst des Jahres 1827 veranlasst. Zur Widerlegung falscher Gerüchte teilt Raumer mit, dass alles Honorar, das ihm seine Reisebeschreibungen eingetragen, bei weitem nicht hinreiche, die Kosten der einen Reise nach Nordamerika zu decken. Die retrograden oder retardierenden Bestrebungen der Regierung brachten ihn mehr und mehr in eine oppositionelle Stellung. Er selbst hatte hauptsächlich durch allerlei „Zensurtorheiten“ und Verdächtigungen zu leiden. Nach jener Verunstaltung seiner Rede hatte er die Sitzungen des Oberzensurkollegiums nicht mehr besucht und forderte, als man dies verlangte, seine Entlassung. Der gegen sein Wissen und Wollen bewirkte Druck des Abschiedsgesuchs verwickelte ihn in eine weitläufige Untersuchung. Später ward verboten, seine „Beiträge zur Geschichte Friedrichs II.“ in den Zeitungen anzuzeigen. Ein Tadel, den er hinsichtlich des Lehrplans vieler Schulen in einer 1828 herausgegebenen Schrift über die preussische Städteordnung verlautbart, zog ihm von seiten des Ministeriums eine Rüge und, als er sich verteidigte, eine Strafe von 10 Talern zu. Infolge seiner Schrift über Polens Untergang ward seine damalige Wahl zum Rektor der Universität von Friedrich Wilhelm III. nicht bestätigt, ihm aber bald darauf von dem „besser

unterrichteten“ König unmittelbar der Auftrag erteilt, eine Darstellung der Verhältnisse Preussens zu Polen in den Jahren 1830—1832 aus amtlichen Quellen zu entwerfen.

Bei diesem Zeitpunkt schliesst Raumer in dem vorliegenden Buche seine Lebenserinnerungen ab. Ihnen ein- und beigefügt hat er Mitteilungen aus seinem Briefwechsel, in denen das Äusserliche und Private weit von dem Gedankenvollen und Allgemeinen überwogen wird. Vergegenwärtigen wir uns kurz auf Grund derselben die geistige Persönlichkeit des Mannes nach ihren wesentlichen Ausstrahlungen!

Drei Eigenschaften sind es, die unverkennbar an ihr hervortreten: männliche Ehrenhaftigkeit, anstellige und schmiegsame Lebensklugheit, Gefühlswärme und Gemütstiefe. Wenn jede derselben, für sich allein und ohne ausserordentliches Mass, ihrem Träger schwerlich eine hervorstechende Bedeutung verleiht, so werden sie doch, je seltener sie sich verbinden, einzig schon durch ihre Vereinigung in einem und demselben Individuum dieses zu einem eigentümlichen Vertreter der menschlichen Gattung erheben. Dadurch, dass sie sich in Raumers Wesen oft durchdringen, immer zusammenfinden, übt es nach unserer Schätzung Anziehung und Reiz aus. Seine Ehrenhaftigkeit und Manneswürde besitzt freilich nicht jene Granithärte, vor der bei Männern wie Stein und Fichte feindliche Elemente in Splitter und Trümmer zerstoben, aber doch eine metallene Festigkeit, an der die glühenden Kohlen, welche die Gegner über ihr sammelten, erfolglos die Schmelzkraft versuchten. Im Verein mit dieser gefesteten Ehrenhaftigkeit drang seine Lebensklugheit, stets gewandt und beweglich, meistens auf den nächsten Bahnen zu ihren würdigen oder ohne Zweifel erlaubten Zielen, ob sie mit Ministern oder Bauern, mit Kardinälen oder

Mönchen und Pfaffen zu tun hatte. Und mitten aus den Kämpfen der irdischen Arena schwang sich in den der Kunst oder Andacht geweiheten Stunden sein Gefühl und Gemüt zu jenen Regionen, wo im reproduzierenden Genuss herrlicher Schöpfungen des Menschengeistes „des Jammers trüber Sturm nicht mehr“ oder im innigen Bewusstsein der beseligenden Nähe des ewigen Geistes überhaupt nicht „rauscht“. Doch liegt nach dieser letzteren Seite hin eine Schranke seiner Individualität, über die er niemals hinausgekommen. Erinnern wir uns, dass er sich früh von der Philosophie abwandte, dass er beständig die Musik mit Liebe und Eifer umfasste! In seinem innersten Geistesleben ward er nie philosophisch, blieb er musikalisch erregt. Er versichert zwar, dass ihn später die Philosophie für die Dauer gefesselt habe. Aber wir können die Spuren einer durch das Studium Platos, Spinozas, Schleiermachers bewirkten Wandelung in seinem Denken und Schaffen nicht wahrnehmen. Der Inhalt seines religiösen Bewusstseins, seine Weltanschauung ist nicht die Frucht philosophischer Erkenntnis. Natürlich hasst er die banalen Phrasen, die Herrschergelüste und Verketzerungen der Orthodoxie. Aber seine Intelligenz, sein Gewissen durchbrach nicht das Gehege des Kirchenglaubens, oder, wenn es geschah, nur in jener unbestimmten, zweideutigen Art, in der er sich als das Kind seiner Zeit, als ein Anhänger der Romantik bekundet.

Da Raumer Historiker von Fach ist, so ziemt es sich, dass wir noch mit wenigen Worten die Partien seiner Erinnerungen und Mitteilungen berühren, welche über die Prinzipien seiner Geschichtsschreibung Licht verbreiten. Auch in dieser Beziehung gibt das Buch, über welches wir Bericht erstatten, reichhaltigen Aufschluss. Wir fassen das hier und dort Zerstreute

unter drei Gesichtspunkte zusammen. Raumer hegt die Meinung, dass eine gute, vielleicht die beste Schule des Geschichtsschreibers das Leben sei, dass derjenige, der selbst das widerspenstige Material der realen Welt zu bemeistern versucht hat, am ehesten und tiefsten das Kämpfen und Ringen der grossen Männer aus der Vergangenheit verstehen und würdigen werde, dass für ihn persönlich „der zehnjährige praktische Staatsdienst seiner Ausbildung zum Geschichtsschreiber äusserst nützlich und der Gewinn für Auffassung und Beurteilung wichtiger Weltbegebenheiten viel grösser gewesen, als der Verlust an dieser oder jener Virtuosität“. Ferner vertritt er die Ansicht, dass bei der Produktion geschichtlicher Werke nicht bloss der Sammlerfleiss des Gelehrten und das Sonderungsvermögen des Kritikers, sondern auch die Divinationsgabe und Gestaltungskraft des Dichters tätig sein solle, dass „der Historiker und der Dichter bei der grössten Verschiedenheit einander nahe stehen und mit der historischen Kunst es mehr auf sich habe, als mit vielen Dingen, welche das Wort Kunst hinten aufladen“. Endlich hält er fest an der Überzeugung, dass der Geschichtsschreiber nicht nur Auge, Scharfsinn und Phantasie, sondern auch sittliches Urteil besitzen und nach den Normen, die ihm das Gewissen bietet, die Menschen und ihre Taten richten müsse, freilich nicht im Sinne jener, die „nach irgend einer Mode oder kurzem Vorurteil in den Himmel erheben und verdammen“, wohl aber im Sinne derer, die „den Gegensatz von gut und böse, von recht und unrecht aufzuheben“ sich scheuen. Diese Grundsätze sind allerdings ebenso wahr, als alt und bekannt; ob sie jedoch von den modernen, den gerühmtesten modernen Geschichtsschreibern, ob sie von Raumer selbst stets und überall aufrecht erhalten und ausgeübt worden, — das ist die

Frage, aber eine Frage, die wir zu beantworten unmittelbar keine Veranlassung und sicher hier nicht den Raum haben.

Die Verfassung Englands.

Dargestellt von Dr. Eduard Fischel. Berlin 1862. Ferdinand Schneider. (Königsberger Hartungsche Zeitung. 19. u. 20. März 1862.)

Die Darstellungen der Verfassung Englands, die in neuester Zeit von Deutschen geliefert wurden, verraten sicherlich keine einseitige und parteiische Vorliebe für die Institutionen des Inselvolkes. Unter jenen nimmt die umfassende, sorgsam den objektiven Tatbestand enthüllende Arbeit Gneists als wissenschaftliches Werk ohne Frage die erste Stelle ein. Als publizistische Schrift aber verdient die meiste Anerkennung „der Parlamentarismus Buchers“, der statt einer Gesamtschilderung eine Gesamtbeurteilung des englischen Staatsorganismus gegeben. Geleitet von Prinzipien, die theoretisch wahr und praktisch ergiebig sind, hat er die Bahn, auf welcher sich die Entwickelung des politischen Lebens in England bewegte, mit gleich scharfer und sinniger Beobachtung durchmessen, indem er dabei überall die schöpferische und befruchtende Kraft des dem Selfgovernment günstigen angelsächsischen wie die ertötende und zerstörende Wirkung des dem Selfgovernment feindlichen, zum Teil normännisch-feudalen, zum Teil modern-kontinentalen Elements verfolgte und beide Strömungen auch da sonderte, wo sie miteinander zusammenfliessen und sich durchdringen. Er hat das Wesen des Common Law und des Statute Law, jedes bis auf seine Nerven und

Adern, blossgelegt und über einzelne Erscheinungen und Vorgänge an dem Körper der Nation mit so klarem Blick und so eindringendem Urteil berichtet, wie sie nur dem innewohnen, welcher zugleich selbst gesehen und selbst gedacht hat.

Fischel ist in seinem oben angekündigten Buche mehr auf den Wegen Gneists fortgeschritten. Ein wahrheitsgetreues Bild des englischen Staatsgebäudes in möglichst engem Rahmen ist die Aufgabe, deren Lösung er sich vorgesetzt. Dabei sucht er auch die Schlingpflanzen auf den Gesimsen, das Unkraut, welches sich in die Fugen zwischen den einzelnen Quadern eingenistet, und welches allmählich die Sicherheit des Baues bedroht, unverhüllt zu zeichnen. Doch lässt er es gleichzeitig an Hinweisung auf die germanischen Kerninstitutionen nicht fehlen, welche in England den Stürmen der Jahrhunderte mehr oder minder siegreich Trotz geboten, und bietet hier und dort Fingerzeige, die den Vergleich mit unseren Institutionen erleichtern, damit man an den letzteren das kennen und schätzen lerne, was an ihnen ursprünglich und germanisch ist, und andererseits das Fremde, soweit es uns homogen und sympathisch ist, auf einheimischem Boden verwerte. So bemüht er sich die Lücke auszufüllen, die dadurch, dass die Geschichte über die de Lolmesche und Montesquieusche Anschauung Englands zur Tagesordnung übergegangen, entstanden ist, eine Lücke, die einer Bearbeitung englischer Werke wie der von Bowyer, Kerr, Brougham, Fonblankque, Cox u. s. w. nicht auszufüllen vermöchte, da dieselben eine ganz andere Rechtssphäre, einen ganz anderen Gesichtskreis als den des deutschen Publikums voraussetzen. Wenn er sich ausdrücklich davor verwahrt, mit seiner Arbeit gegen die Gneistsche in die Schranken treten zu wollen, so ist sie doch allen denjenigen zu empfehlen, die nicht

geneigt oder imstande sind, dem Gneistschen Werke das zum erspriesslichen Gebrauch desselben erforderliche Studium zu widmen.

Obwohl der Verfasser es versteht, zugleich Belehrung, Anregung und Unterhaltung zu gewähren, so ist doch nötig, dass der Leser das Bild, welches vor ihm aufgerollt wird, vermöge seiner eigenen Phantasie mit Leben ausstatte. Rechte und Gesetze, wenn sie nicht unmittelbar aus der Erfahrung und Übung kennen gelernt werden, sind Abstraktionen. Sie empfangen erst Körper und Seele, wenn man sich die Wirkungen vergegenwärtigt, die sie in dem äusseren Dasein, in dem Verlauf der Geschichte geübt, und von dem Äusseren wieder zurück in das Innere bis zu dem Geist der Nation vordringt, der sie entweder schuf oder annahm und duldete. Bei dieser reproduzierenden Gestaltung der englischen Verfassungszustände wird sich, wie uns scheint, die Aufmerksamkeit und das Interesse auf einen Punkt, dessen richtige Beleuchtung für das Urteil über England wie über unser Vaterland von Wert ist, unwillkürlich und dauernd hinwenden, auf die Frage, worin hat die Freiheit der englischen Staatsbürger ihr Fundament? woraus entspringt das sichere, zufriedene Aufsichselbstberuhen, das an ihnen mit Fug so oft gerühmt wird? Versuchen wir durch zwei Bemerkungen auf die richtige Antwort hinzudeuten! Die eine bezieht sich auf die Justiz, die andere auf die Administration.

Es ist oft behauptet worden, dass das Parlament der Hort der englischen Freiheit sei. Doch Bucher hat, wie uns scheint, überzeugend nachgewiesen, dass das Parlament ein Hort der Freiheit zu sein in demselben Grade aufhört, in welchem es einen Staat im Staate zu bilden angefangen und, statt eine Versammlung von Mandataren darzustellen, welche über Auf-

rechterhaltung der eingebürgerten Gesetze wacht und Beschwerden abstellt, nach Abschüttelung aller Kontrolle seine schrankenlose Souveränität zum besten einer willkürlichen Gesetzesfabrikation ausbeutet. Dann ist angenommen worden, dass die freie Presse eine Schutzwehr der englischen Freiheit sei. Doch Bucher hat daran erinnert, dass die Presse in England nicht frei ist, dass das Statute Law ein ganzes Arsenal von Daumschrauben für sie besitzt, und dass eine auf Usurpation beruhende Macht wie das Parlament unmöglich eine freie Presse ertragen kann. Was schirmt denn die Freiheit? Nichts anderes als die richterliche Gewalt. Ihre Herrschaft und ihre Ausdehnung bewirken, dass der Engländer sich in seiner Heimat wohl fühlt. „In dem Umfange der richterlichen Gewalt", sagt Bucher, „liegt der tiefste Unterschied der heutigen englischen Verfassung von den Zuständen auf dem Festlande. — Darin liegt das Geheimnis der Zufriedenheit des englischen Volkes. Es ruht ein wunderbarer Trost, ein Zauber in dem Satze: Where there is a right, there is a remedy — wo ein Recht ist, da ist auch ein Rechtsmittel." Um diese Ansicht zu begründen, könnten wir geltend machen, dass England bis jetzt vor der Einführung des „Kompetenzkonflikts" bewahrt geblieben, dass jeder, dessen Recht durch die Handlung eines anderen verletzt ist, eine Klage im Zivil- oder Kriminalwege hat, dass zu Klagen gegen Beamte keine Genehmigung erforderlich ist, und der Befehl eines Vorgesetzten nicht gegen die Verantwortlichkeit für widergesetzliche Handlungen deckt, dass die Krone nicht begnadigen kann, wenn die Verurteilung wegen Privatverbrechen, wegen einer gemeingefährlichen Schädlichkeit, solange sie nicht abgestellt worden, oder auf Anklage des Unterhauses, also namentlich gegen Minister erfolgte, dass die Richter aus

den Advokaten genommen und die Advokaten durch die Inns of Court gebildet und zur Barre berufen werden, diese Körperschaften aber vom Staat vollkommen unabhängig sind. Doch wir wollen auf dieses alles hier nicht näher eingehen, sondern, um den Unterschied zwischen englischen und kontinentalen Zuständen in Bezug darauf, wie weit dort, und wie weit hier der Arm der Gerechtigkeit reicht, handgreiflich darzutun, einige Einzelheiten über den Militärgerichtsstand beibringen.

Bekanntlich erklärt die Bill of Rights die Unterhaltung eines stehenden Heeres im Frieden für ungesetzlich. Jedes Jahr erteilt aber das Parlament der Krone eine Dispensation von dieser Bestimmung durch die Muting Act. Es fehlte im vorigen Jahrhundert keineswegs an Versuchen, dieses gesetzlich nur geduldete stehende Heer zu beseitigen. Am 24. Februar 1770 protestierten dreissig Lords gegen die Muting Act: „1. Weil ein stehendes Heer überhaupt der Freiheit gefährlich sei, und umso gefährlicher, weil es einem dem Common Law unbekannten Kriegsrechte unterworfen sei, 2. weil Offiziere und Soldaten dadurch der Rechte freier Engländer beraubt würden, und weil wir (die Lords) glauben, dass niemand ein so geeignetes und willfähriges Werkzeug sei, andere ihrer Rechte zu berauben, als wer selbst der seinigen beraubt ist; 3. weil der König durch das Recht, Kriegsartikel aufzustellen, einseitige gesetzgebende Gewalt erlangt.“ Dieser wie ein ähnlicher 1721 erneuerter Protest hatten keinen Erfolg. Die Muting Act ermächtigt die Krone, Kriegsartikel abzufassen und Kriegsgerichte einzusetzen, um die in den Artikeln vorgeschlagenen Vergehen gegen die Disziplin zu bestrafen. Für Vergehen aber, die nicht auf Grund der Muting Act bestraft werden, für alle nach dem Common Law todes-

würdigen Verbrechen haben die Offiziere und Soldaten der englischen Armee keinen eximierten Gerichtsstand. So bleiben sie dem bürgerlichen Gesetze untertan. Daher mag sich der englische Soldat hüten, eine Ordre auszuführen, die ungesetzlich ist! Er kann gehängt werden, wenn er gehorcht. Denn wenn schon die Armee nur auf Requisition der Zivilbehörden im Innern verwendet werden darf, und die Zivilbehörde für solche Requisition persönlich verantwortlich ist, so ist doch der Soldat nichtsdestoweniger selbst für sein Einschreiten verantwortlich, und er wird bestraft, wenn es nicht innerhalb der Grenzen des Gesetzes erfolgt.

Wie englische Offiziere ihre Stellung zum bürgerlichen Gesetz auffassen, vergegenwärtigt eine Anekdote, welche Sir W. Scott in seinem Leben des Herzogs von York (Bruder Georgs IV., Oberbefehlshaber, gestorben 1827) erzählt: „An seiner Tafel geriet vor einigen Jahren ein junger Offizier mit einem Obristleutnant darüber in Streit, wieweit der militärische Gehorsam gehe. „Wenn der Oberbefehlshaber“, sagte der junge Offizier, „mir etwas befehlen würde, das wider die Landesgesetze wäre, so würde ich kein Bedenken haben, ihm zu gehorchen und mich durch den Befehl meines Vorgesetzten von aller Verantwortlichkeit befreit erachten.“ — „Das würde ich nicht“, erwiderte der andere; „ich würde lieber riskieren wegen Ungehorsams erschossen, als wegen Überschreitung der Gesetze und Verletzung der Freiheiten meines Landes gehängt zu werden.“ — „Die Antwort sieht Ihnen ähnlich“, bemerkte der Herzog, der auf das lebhafte Gespräch aufmerksam geworden war, „und der Offizier, der anders handelte, verdiente erschossen und gehängt zu werden. Ich hoffe, jeder englische Offizier wird ebenso abgeneigt sein, einen ungesetz-

lichen Befehl auszuführen, als jeder Oberbefehlshaber, einen solchen Befehl zu erlassen."

Die englische Geschichte liefert übrigens mehrfache Beispiele, in denen Militärs wegen ungesetzlichen Einschreitens zur Kriminaluntersuchung gezogen worden. In einem Falle kam die Frage vor allen Oberrichtern Englands zur Entscheidung. Ein Marinesoldat stand Schildwacht am Bord des „Achilles" im Hafen von Portsmouth. Bei der Ablösung war ihm der Befehl gegeben, kein Boot an das Schiff anlegen zu lassen, wenn nicht ein Offizier darin, oder wenn nicht der Offizier auf Deck das Anlegen erlaubte. Dazu waren ihm drei scharfe Patronen übergeben. Ein Boot hörte nicht auf seinen Zuruf und legte sich an das Schiff. Er feuerte und tötete einen Mann darin. Die Jury nahm an, er habe in dem Irrtum gehandelt, dass es seine Pflicht sei, Gewalt zu brauchen. Gleichwohl erklärten die sämtlichen Oberrichter, die zur Entscheidung des Falles zusammengetreten waren, ihn einstimmig des Mordes schuldig. I. Russel 509. — Bei den allgemeinen Wahlen von 1852 wurde in Irland eine Abteilung Soldaten, welche eine Anzahl Wähler zum Wahlplatze eskortierte, im Dörfchen Six-Miles Bridge von einem Pöbelhaufen angegriffen, so dass sich die Soldaten genötigt sahen, zu ihrer Verteidigung von der Schusswaffe Gebrauch zu machen. Hierbei wurden sechs Personen getötet und mehrere verwundet. Die Jury des Coroners gab ihr Verdikt auf „Mord" (Wilful Murder) gegen acht Soldaten ab, welche bei dem Ereignis beteiligt gewesen. Dieses Verdikt wurde vor der Queens Bench ohne Erfolg angegriffen. Die Soldaten gingen indessen straflos aus, indem die Grand Jury der Clare Assises die Anklagebill verwarf.

Aus diesen Vorgängen ergibt sich zur Genüge, welcher Gefahr ein Soldat in England bei Überschrei-

tung seiner Befugnisse ausgesetzt ist, so dass wir es für überflüssig halten, die ausnahmslose und gleichmässige Handhabung des Gesetzes in England durch das in kontinentalen Ländern übliche Verfahren gegen Militärs, die sich sträflicher oder Strafe verdienender Exzesse schuldig gemacht, stärker zu kontrastieren.

Die zweite Bemerkung, die wir über das Fundament der Freiheit in England zu machen haben, betrifft die Verwaltung. Die Verwaltung in England war und ist zum grossen Teil noch Selfgovernment. Man hat rüstig daran gearbeitet, den alten und ehrwürdigen Bau anzubrechen und zu zerbröckeln. Doch bilden die überbliebenen Pfeiler und Bogen noch eine mächtige Stütze der politischen Freiheit. Fischel leitet die Darstellung des Friedensrichteramtes mit folgender Betrachtung ein: „Solange in England der grösste Teil der Verwaltung und ein grosses Gebiet der Kriminalrechtspflege in den Händen unabhängiger Gentlemen sein wird, solange diese nach Gewohnheitsrecht und einzelnen Parlamentsakten, nicht nach Instruktion eines vorgesetzten Ministers die Kreise verwalten, solange in England eine grosse Anzahl Männer der gebildeten Klasse ihren Lebensberuf darin findet, dem Staate zu dienen, ohne sein Budget zu belasten, solange nicht an Stelle des Friedensrichteramtes Beamte treten, welche eines Amtes bedürfen, um davon zu leben, wird England ein zwar streng aristokratisch regiertes, aber immerhin freies Land sein." Wie lange dies der Fall sein wird, kann freilich niemand berechnen. Das alte englische Selfgovernment hat an dem neuen seit der Reformbill geschaffenen Selfgovernment einen gefährlichen Rivalen erhalten. Das alte englische Selfgovernment ist, wie Bucher trefflich darlegt, die Einheit der drei Funktionen, welche nach der aristotelischen und von Montesquieu adoptierten Gewaltenteilung

auseinander fallen, und als diese Einheit bildet es die sicherste Grundlage der Freiheit. Denn „Freiheit, d. h. ein den Bedürfnissen adäquater Rechtszustand ist nur zu gewinnen, wenn das ganze Volk in fortwährendem Weben und Schaffen des Rechtes begriffen ist, wenn die Verwaltung Rechtspflege ist und aus der Rechtspflege die Gesetzgebung erwächst.“ Mochte das englische Kommunalwesen vor der Reformbill immerhin einen vorwiegend aristokratischen Charakter besitzen, in der Grafschaft die grundbesitzende Gentry ausschliesslich die Verwaltung in Händen, an der Munizipalverfassung die grosse Anzahl der Stadtbürger keinen Anteil haben: dafür war aber auch die Zahl der besoldeten höheren Beamten eine sehr geringe, und fast alle Ämter waren Ehrenämter. In ihr Bereich fiel der grösste Teil der Geschäfte, welche unsere Abteilungen des Innern in den Regierungskollegien besorgen, fast die ganze Polizeigerichtsbarkeit, ein grosser Teil der Kriminalgerichtsbarkeit unserer Gerichte erster Instanz sowie selbst ein Teil der Kriminalgerichtsbarkeit unserer Appellationsgerichte, endlich die Amtstätigkeit unserer Polizeidirektoren nebst den gewöhnlichen sanitätspolizeilichen Aufgaben lokaler Behörden. So regiert der Bürger in dem alten Selfgovernment wirklich und tatsächlich mit. Anders steht es in dem neuen Selfgovernment, das von der Reformbill datiert. Das Armenwesen wird in einer Immediatbehörde bureaukratisch zentralisiert. Gleiches geschieht mit der Gesundheitspflege und bei den Anlagen zur Beförderung der öffentlichen Reinlichkeit und anderen Instituten. Überall, wo der Verfall der gemeinrechtlichen Institute Lücken erzeugt, ist der „Staat“ bereit, die Lücken auszufüllen. Die absterbende Rechtsentwickelung ersetzt er durch Parlamentsgesetzgebung, die eingegangenen Funktionen durch „Boards“, Behörden, die

von oben nach unten wirken, durch Bureaukratie. Diese neue lokale Bureaukratie basiert allerdings auf dem Prinzip mehr oder minder demokratischer Wahlen. Als Urwahlkörper erscheint in den meisten Fällen das Kirchspiel. Es ist die Vereinigung aller in dem Bezirke einer Kirche wohnenden Steuerzahler, welche ohne Unterschied der Religion alle Rechte gleichmässig ausüben. Dazu bedürfen die gewählten Beamten keiner Bestätigung. Im Vergleich mit der französischen Zentralisation erfreuen sich die Gemeinden also einer grossen Selbständigkeit. Während aber das alte gemeinrechtliche Selbstregiment die Übernahme von Ehrenämtern als Kommunallast zum Grundsatz hat, lässt das neue Selfgovernment die eigentlichen Funktionen der Lokalverwaltung durch bezahlte Beamte ausüben, und während in dem alten der Bürger selbst mitregiert, beschränkt sich in dem neuen seine Tätigkeit auf den Akt des Wählens. Mit einem Worte: das alte ist wahres Selfgovernment, das neue Regierung durch Delegierte.

Doch ist das Verhältnis zwischen beiden Systemen des Selfgovernments nicht so zu denken, als ob das alte durch das neue geradezu überflutet und weggespült sei, sondern vielmehr so, dass beide fast überall einander unvermittelt gegenüberstehen. Den Grundsätzen des alten Selfgovernments entsprechen noch in dem heutigen England das Sheriff-, Friedensrichter-, das Lordleutnantsamt, der Coroner, die Geschworenen und in den niederen Sphären das gänzlich verkommene Konstableramt. Das neue Selfgovernment wird repräsentiert durch die Armenverbände, die städtischen Munizipalitäten, die lokalen Gesundheitsämter, die Londoner Zentralbaubehörde und die moderne englische Polizei. Die beiden Systeme sind mit zwei Grenznachbaren zu vergleichen, von denen der alte recht-

mässige Eigentümer des Bodens dem widerrechtlichen Eindringling die Niederlassung nicht wehren konnte. Der Eindringling sucht immer mehr Terrain zu gewinnen, aber heimlich und listig; er hat ein böses Gewissen; denn seine Usurpationen sind ungesetzlich. In solcher Art findet ein Kampf zwischen dem alten auf gemeinem Recht beruhenden und dem neuen durch Statute Law gegründeten Selfgovernment statt. Es kann lange dauern, bis der eine Teil unterliegt. Der Streit wird durch den Umstand verzögert, dass fast alle Boards und ihre Maschinerie illegal sind, so illegal, wie die Sternkammer. Sie existieren nicht nur neben und ausser dem gemeinen Recht, sondern sie verstossen gegen dessen in deklaratorischen Statuten feierlich verkündete Grundsätze. Das böse Gewissen des Parlaments sucht sich sehr oft dadurch zu helfen, dass man in weitläufigen Verordnungen Behörden kreiert und ihren Wirkungskreis bestimmt, es aber dem Belieben der Gemeinden anheimgibt, ob sie dieselben bei sich eingeführt haben wollen oder nicht. Man hegt dabei die meistens begründete Voraussetzung, dass die Fähigkeit zur Rechtsbildung in den Gemeinden erloschen ist. Es ist nicht zu leugnen, dass das alte Selfgovernment, wie es jahrhundertelang bestanden, für die durch Zunahme der Bevölkerung, Vermehrung des Verkehrs und wachsende Erkenntnis der Natur täglich sich steigernden Bedürfnisse der Gesellschaft unzulänglich ist. Das Gefühl seiner Unzulänglichkeit ist allgemein; aus ihm entspringt der unablässige Ruf nach Reform. Immer schärfer scheiden sich die Richtungen, die dieses Verlangen zu befriedigen suchen. Die grosse Strömung drängt vorwärts zu dem französischen Staat; die vorhandene Bureaukratie reicht nicht aus, also mehr! Nur einzelne Strebungen treiben zurück zu dem deutschen Staat; sie müssen versuchen, auf Grund

des Common Law den alten administrativen Hausrat so zu verändern und zu vermehren, dass er für die Zustände der modernen Gesellschaft ausreicht. Solche Bestrebungen mögen immerhin sehr vereinzelt sein. Sie werden die ihnen entgegengesetzten vielleicht nicht aufhalten können. So lange sie aber ein Recht der Existenz und einen Raum, sich geltend zu machen, besitzen, ist in England ein Bollwerk der Freiheit unverloren.

Schliesslich wollen wir noch aus Bucher und Fischel eine Erläuterung des englischen Rechtssatzes anführen: Der König kann kein Unrecht tun, The king can do no wrong, in welchem auf dem Kontinent wie in einem Brutnest der Unwahrheit zuzeiten ein ganzes Geheck unabsichtlicher Irrtümer und bewusster Trugschlüsse flügge geworden. „Diese Phrase: Der König kann kein Unrecht tun“, sagt Bucher, „so verstanden: was der König tut, ist Recht, geht von Munde zu Munde, und Sykophanten und Metaphysiker haben ein ganzes System daraus gesponnen. Wo stammt sie her? Der alte Bracton schreibt: „Der König kann nichts anderes tun, als was er von Rechts wegen tun kann; denn seine Gewalt ist ihm gegeben, um Recht, nicht um Unrecht zu tun. So lange er Recht tut, ist er der Leutnant Gottes; aber er ist der Priester des Teufels, wenn er Unrecht tut.“ Das ganze Mysterium löst sich darin auf, dass „kann“ in der Stelle ein höflicher oder ein tief sittlicher Ausdruck ist für „soll“. Dazu bemerkt Fischel: „der Satz, der König kann nicht Unrecht tun, stellt nicht etwa die Person des Königs so heilig dar, dass er überhaupt kein Unrecht kun könne, sondern er will nur sagen, das Gesetz habe den König von England so gestellt, dass er nicht imstande sei, Unrecht zu tun; wer dem König gegen das Gesetz gehorcht und demnach Gelegenheit gibt,

diesen Grundsatz zu verletzen, ist daher strafbar.“ Jener englische Rechtssatz hat daher weder mit dem des byzantinischen Kodex: was dem Fürsten beliebt, ist Gesetz, noch mit der Theorie des Gottes-Gnaden-Königtums, wie sie unter den Stuarts im Schwange war, etwas gemein. Dass „die schöne Pflanze des byzantinischen Düngerhaufens“ in dem Boden des englischen Rechtes keine Wurzel geschlagen, lehrt Twysdens Ausspruch: „den Unterschied zwischen dem römischen Rechte und den Gesetzen unseres Volkes finde ich darin, dass jenes auf dem Grundsatz beruht: was dem Fürsten gefällt, ist Gesetz; und diese den Satz voranstellen, dass das Königreich nach keinen anderen Gesetzen zu regieren sei, als die das Volk gemacht und erwählt hat.“ Über das „Königtum von Gottes Gnaden“ aber lässt sich Blackstone folgendermassen aus: „Das Königtum, welches von Gott eingesetzt, mag für die Kinder Israel bestanden haben; den Gesetzen und Gewohnheiten Englands ist es unbekannt.“ Wenn sich doch in dem Titel des Königs von England das Dei Gratia findet, so hat es also nur im Sinne Bractons und Fortescues Bedeutung, indem Gott als der Hort des Rechtes auch den König verpflichtet, nach dem Rechte zu handeln; es ist aber keineswegs ein Ausdruck für die unter modernen Sophisten gangbare Vorstellung von einem König, der unter Umständen alle Rechte seiner Untertanen absorbieren könne, dem gegenüber sich seine Völker mit der Verantwortlichkeit vor Gott begnügen müssen.

Möchte Fischels wie Buchers Werk dazu beitragen, dass ihre Volksgenossen die wahren Grundlagen politischer Freiheit tiefer erkennen: unumschränkte richterliche Gewalt, unbehindertes Selfgovernment, ein dem Gesetz fügsames und dadurch starkes Königtum!

Dr. Ed. Heinels Geschichte Preussens,

sechste vermehrte und verbesserte Auflage, Königsberg, Unzer, 1861. (Königsberger Hartungsche Zeitung. 3. April 1862)

bedarf keiner Empfehlung, da sie sich seit Jahren als zweckmässiges Handbuch für den Jugendunterricht bewährt hat. Wie günstig aber auch das Vorurteil ist, mit dem wir die Leistung des patriotischen Verfassers betrachten, so fühlen wir uns doch durch die Darstellung befremdet, welche einige Partien der neuesten Geschichte in seinem Werke gefunden. Wenn man erzählt, dass in gewissen Epochen der französischen Revolution „Freiheit und Gleichheit die Zauberworte waren, die in Frankreich jedes Gemüt mit einer Art von Wahnsinn erfüllten", wenn man „Robespierre ein heuchlerisches Ungeheuer" nennt, „das mit der Tugend auf der Lippe nur seiner eigenen Ehrbegierde dienen wollte und seine Laster schlau zu verheimlichen wusste", wenn man Napoleon I. „kalte Grausamkeit" vorwirft, und wenn man daneben über die Wöllnerschen Religionsedikte mit so sanften Gefühlen fortgeht, wie sie sich in den Sätzen kundgeben: „Gewiss meinte der König es auch mit der Kirche gut, wenn er es den Geistlichen durch seinen Minister Wöllner zur Pflicht machte, sich in ihren Lehren streng an die kirchlichen Glaubensbekenntnisse zu binden. Aber die Kirche ist ein freier Lebensbaum, der keinen Zwang leiden mag. Wöllners „Religionsedikt" bewirkte nur das Gegenteil von dem, was dadurch beabsichtigt war": schreibt man dann noch Geschichte? Geschichte für die Jugend? Geschichte für das Volk? Über die letzten Kapitel, welche über die Ereignisse der jüngsten Vergangenheit bis zum Attentat in Baden-Baden berichten, wollen wir nichts weiter bemerken, als dass sie unserer Mei-

nung nach zu viele Urteile über Handlungen und Personen enthalten, über die das geschichtliche Urteil noch nicht reif ist. Hoffen wir, dass der verdienstvolle Verfasser in einer späteren Auflage überall mässige und berichtige, wo sein Patriotismus ihn zu weit geführt. Der Verleger hat für die gegenwärtige ausser einer guten Ausstattung im ganzen, durch Beigabe einer Karte von Preussen während der Herrschaft des deutschen Ordens noch besonders gesorgt.

Heinrich Thomas Buckle.

Geschichte der Zivilisation in England. Mit Bewilligung des Verfassers übersetzt von Arnold Ruge. Erster Band. I. Abteilung, 436 S. II. Abteilung, 384 S. Zweiter Band 582 S. Leipzig und Heidelberg. C. F. Wintersche Verlagshandlung. 1860 und 1861. (Königsberger Hartungsche Zeitung. 12. u. 13. September 1862.)

Die Anzeige von Buckles Werk geschieht in dieser Zeitung spät, wenn wir das Verfahren anderer Tagesblätter, doch nicht zu spät, wenn wir die Absichten des Verfassers, und vielleicht zu früh, wenn wir die Neigungen und Interessen des grossen Publikums ins Auge fassen. In ausländischen und inländischen Journalen ist das Werk des berühmten Engländers zum Gegenstande vielfacher Erörterung, oft des Angriffs, öfter der Rechtfertigung, immer einer direkt oder indirekt gespendeten Anerkennung gemacht worden. Doch dürfte der Verfasser schwerlich in einer der Stimmen, die bisher laut und ihm auch vernehmbar geworden, den Ausspruch eines urteilsfähigen Richters geschätzt haben. Denn, wenn es immerhin möglich,

ja, wenn es leicht sein mag, wie es auch wirklich mit Erfolg versucht worden, einzelne seiner Angaben zu berichtigen, einzelne seiner Ansichten zu widerlegen, so kann doch eine Berichtigung und Widerlegung einzelner Punkte da nichts verfangen, wo der Zweck der Arbeit nicht in der Feststellung neuer Spezialitäten zur Bereicherung des historischen Wissens, sondern in der Anwendung einer neuen Methode zur Umgestaltung des historischen Forschens liegt. Weil das Unternehmen in seinem Entwurf so kühn, in seinen Dimensionen so umfassend, in seinen Zielen so erhaben ist, dass es — worüber geraume Zeit vergehen dürfte — ausgeführt von hochbegabten und gelehrten Männern, eine neue Epoche der Geschichtsschreibung heraufführen würde, so wird wohl noch lange ein später Bericht über dasselbe kaum für einen verspäteten gelten dürfen, und zwar um so weniger, als nicht zu erwarten steht, dass das grosse Publikum schnell das zu einer richtigen Schätzung zunächst erforderliche Interesse dem Buche entgegenbringen wird. Natürlich fühlen wir uns nicht berufen, diese richtige Schätzung nach ihrem vollgiltigen Masse in den folgenden Zeilen zu liefern; auch sind wir überzeugt, dass selbst derjenige, den philosophische Bildung ebensosehr als tiefgreifende und umfangreiche Kenntnis zu einem kompetenten Richter befähigte, innerhalb der durch die Tendenzen dieser Zeitung gesteckten Grenzen eine erschöpfende Kritik zu üben ausserstande wäre. Wir werden unserer beschränkten Aufgabe genügt zu haben glauben, wenn es uns gelingt, durch den Hinweis auf den Inhalt und die Bedeutung des Werkes zur eingehenden Lektüre desselben in weiteren Kreisen anzuregen. Leider unterstützt uns dabei die Nachricht von dem zu frühzeitigen Tode des Verfassers, welche vor mehreren Monaten die öffentlichen Blätter durchlief und die

äussere Teilnahme an den Bestrebungen und Schicksalen desselben neu erweckt hat.

Buckle hatte sich vorgesetzt, eine Geschichte der Zivilisation in England zu schreiben. Wäre er allein dem Triebe seines Inneren gefolgt, so hätte er eine Geschichte der Zivilisation der Menschheit zu schreiben unternommen. Er stand davon ab, indem er das dem einzelnen beschiedene Mass der Kraft und des Lebens überschlug. Doch konnte er nicht umhin, in einer ausführlichen Einleitung, welche die beiden vorliegenden Bände füllt und noch den dritten einnehmen sollte, die Grundsätze darzulegen, von denen sich die Forschung nach dem Gange der Zivilisation oder die wahre Geschichtsforschung müsse leiten lassen, und mit grossen Zügen die Bahnen zu verzeichnen, in denen sich die Zivilisation bei ihrer Wanderung von Volk zu Volk bewegt habe.

Der Rang einer echten Wissenschaft, womöglich die gleiche Höhe mit der Naturwissenschaft, das ist das Ziel, welches Buckle der Geschichtsschreibung steckt. Ihr Geschäft ist nicht, Begebenheiten zu erzählen und in die Erzählung hier und dort sittliche und politische Betrachtungen einzuflechten, sondern auf besondere Tatsachen gestützt, die Gesetze zu entdecken, unter deren Herrschaft diese Tatsachen stehen. Wie in Bezug auf die Natur die Gesetzmässigkeit der Begebenheiten und die Fähigkeit, sie vorherzusagen, ausgemacht ist, so muss in Bezug auf die Geschichte eine ähnliche Gesetzmässigkeit nachgewiesen werden. Jedem dahin gerichteten Versuche aber tritt das Vorurteil entgegen, in den menschlichen Dingen liege etwas Geheimnisvolles und Providentielles, welches ihre inneren Triebkräfte und ihren künftigen Verlauf unserer Forschung für immer verbergen werde. Dieses Vorurteil stützt sich bald auf das metaphysische Dogma

von der Willensfreiheit, bald auf das theologische von der Vorherbestimmung. Beide verwerfend, bemüht sich Buckle die Gesetzmässigkeit der menschlichen Handlungen darzutun. Er entnimmt seinen Beweis der Statistik. Sie ist ihm die erste Hilfsquelle der Geschichtsforschung. Für die zweite ebenso wichtige erklärt er die Naturwissenschaft. Er will sie auf die Geschichte gründlich angewendet wissen. Da aber die Handlungen der Menschen nicht bloss durch äussere, sondern durch äussere und innere Erscheinungen zusammen erzeugt werden, so hält er es für nötig, die verhältnismässige Wichtigkeit beider Erscheinungsarten gegeneinander abzuwägen.

Die Einflüsse der Natur auf das Menschengeschlecht werden als die des Klimas, der Nahrung, des Bodens und der den Geist in Anspruch nehmenden Naturerscheinung im ganzen bestimmt. Die drei ersten entscheiden über die Anhäufung und Verteilung des Reichtums und damit über die Existenz einer intelligenten Klasse, welche für die Erwerbung von Kenntnissen, die den Fortschritt der Zivilisation bedingen, Sinn und Musse hat; der vierte entscheidet über die Art des Nationalcharakters und der Nationalreligion, jenachdem er entweder der Phantasie über den Verstand, oder dem Verstande über die Phantasie das Übergewicht verleiht.

Zur Erläuterung und Feststellung dieser Sätze vergleicht Buckle die aussereuropäischen Zustände der Zivilisatien, wie sie in dem alten Indien, Ägypten, Zentral-Amerika, Mexiko, Peru und Brasilien, und die europäischen, wie sie vornehmlich in dem alten Griechenland sich fanden, und gelangt zu dem Ergebnis, dass die aussereuropäischen durch die Phantasie, die europäischen durch den Verstand ihre Richtung empfingen. Der durch die Phantasie geleitete Mensch gibt sich

den Einwirkungen der Aussenwelt widerstandslos hin, der durch den Verstand geleitete sucht sie zu begreifen und zu beherrschen. Daher ist in Europa die weltgeschichtliche Entwickelung dahin gegangen, die Natur dem Menschen, ausser Europa den Menschen der Natur unterzuordnen. Der Unterschied zwischen europäischer und nichteuropäischer Zivilisation ist die Grundlage der Philosophie der Geschichte. Um die letztere zu verstehn, muss man die äussere Welt zum ersten Studium machen, denn ausser Europa hat die Natur die Menschen mehr beeinflusst, als die Menschen sie; um die erstere zu verstehn, muss man den Menschen zum Hauptstudium machen, denn in Europa wird der Fortschritt der Zivilisation durch einen verminderten Einfluss der Naturgesetze und durch einen vermehrten Einfluss der geistigen Gesetze bezeichnet. Da nun die Naturkräfte nie dauernd sich gesteigert haben und aller begründeten Erwartung nach nie dauernd sich steigern werden, die Hilfsquellen des menschlichen Geistes aber immer stärker, zahlreicher und geeigneter werden, die organischen und unorganischen Kräfte der Natur zu überwältigen, und da das Mass der Zivilisation der Triumph des Geistes über die Aussenwelt ist, so leuchtet es ein, dass für den Fortschritt der Menschheit die geistigen Gesetze wichtiger sind als die natürlichen. So löst sich das Problem, mit dem Buckle begann — die Erforschung der Gesetze einer europäischen Geschichte — in die Erforschung der Gesetze des menschlichen Geistes auf.

Die Metaphysiker — um die Ausdrucksweise des Engländers beizubehalten — behaupten, die Gesetze des Menschengeistes entdeckt zu haben. Aber konnten sie denn zu grossen Wahrheiten gelangen, bei dem geringen Umfang ihrer Quellen, bei der geringen Zuverlässigkeit ihrer Methode? Die metaphysische Methode

besteht darin, dass jeder Beobachter die Operationen seines eigenen Geistes studiert. Sie unterwirft sich keiner der Bedingungen, die für die Erforschung von Gesetzen wesentlich sind. Gesetze werden gefunden, wenn man alle zufälligen Störungen von den Phänomenen entfernt und so das Gesetz als den augenscheinlichen Rest übrig behält. Dies geschieht entweder durch so zahlreiche Beobachtungen, dass die Störungen ausgeschieden, oder durch so feine Experimente, dass die Phänomene isoliert werden. Die Phänomene isolieren kann der Metaphysiker nicht; seine Beobachtungen ausdehnen will er nicht. Daher ist durch seine Methode nie in irgend einem Wissenszweige irgend eine Entdeckung gemacht worden.

Der metaphysischen Methode setzt Buckle die historische entgegen, welche die geistigen Phänomene erforscht, nicht wie sie in dem Geiste des beobachtenden Individuums, sondern wie sie in dem Tun der Menschheit überhaupt erscheinen. Mit Anwendung dieser Methode analysiert er die Gesetze des Geistes und sondert sie in moralische und intellektuelle. Alsdann findet er die intellektuellen den moralischen bei weitem überlegen und den Fortschritt der Zivilisation wie vorhin durch den Triumph der geistigen über die natürlichen, so jetzt durch den Triumph der intellektuellen über die moralischen bezeichnet. Dieses Ergebnis beruht auf zwei Beweisen. Zuerst: die moralischen Wahrheiten sind stehend, die intellektuellen fortschreitend, und da ist es höchst unwahrscheinlich, dass der Fortschritt der Gesellschaft von dem moralischen Wissen, welches viele Jahrhunderte lang dasselbe geblieben, und nicht vielmehr von dem intellektuellen Wissen, welches viele Jahrhunderte lang fortdauernd vorwärts gekommen, abhängen sollte. Sodann ist es eine Tatsache, dass die beiden grössten Plagen der

Menschheit, nämlich Krieg und religiöse Verfolgung, nicht durch moralische Besserung vermindert worden sind, sondern dass sie dem Einfluss intellektueller Entdeckungen gewichen sind und noch weichen. Daraus folgt: wenn wir die Bedingungen des Fortschritts der neueren Zivilisation erforschen wollen, so müssen wir sie in der Geschichte des Wachsens und der Verbreitung des intellektuellen Wissens suchen. Die Handlungen der einzelnen leiden freilich bedeutende Einwirkungen durch ihre moralischen Gefühle und Leidenschaften, aber sie stehen mit Leidenschaften und Gefühlen anderer in Widerstreit und werden durch sie aufgewogen, und so kommt ihre Wirkung im Grossen und Ganzen der menschlichen Angelegenheiten nirgends zum Vorschein, und die Handlungen der Menschheit im ganzen genommen werden der Masse von Kenntnissen, die sie besitzt, zur Regulierung überlassen. Das Problem, die Gesetze der Zivilisation zu ergründen, könnte demnach mit Leichtigkeit gelöst werden, wenn man die Nachrichten über das menschliche Wissen sammelte und durch Verallgemeinerung die Gesetze, welche über den Fortschritt und über die Verbreitung des Wissens entscheiden, feststellte. Aber bis jetzt ist von dem notwendigen Stoff erst wenig gesammelt worden. Die meisten Historiker füllen ihre Werke mit unbedeutenden Einzelheiten, mit Anekdoten von Königen und Höfen, mit Berichten über Feldzüge, Schlachten und Belagerungen an, während sie die wahrhaft wichtigen Tatsachen vernachlässigen. Wer daher jetzt historische Erscheinungen auf einen Begriff ziehen will, muss sowohl die Tatsachen sammeln als ihre Verallgemeinerung vollziehen. Er muss Maurer und Baumeister zugleich sein.

Unter solchen Umständen entschloss sich Buckle, nicht die Geschichte der Zivilisation überhaupt, son-

dern die eines einzigen Volkes zu schreiben. Weshalb wählte er die des englischen Volkes?

Er bemisst den Wert der Geschichte eines Volkes nach dem Grade der freien Ursächlichkeit in den Handlungen desselben. Dasjenige zivilisierte Volk wäre für den Geschichtsphilosophen das wichtigste, das seine Zivilisation ganz allein ausgebildet, allem Einfluss des Auslandes sowohl wie seiner eigenen Herrscher sich entzogen hätte. Es würde die Gesetze des Fortschritts zeigen, wie sie in einem isolierten Zustande tätig wären. Es würde ein fertiges Experiment sein und den Wert jener künstlichen Vorrichtung besitzen, der die Naturwissenschaft so viel verdankt. Ein solches Volk ist nicht vorhanden; das englische aber ist das, welches sich, wenigstens in den letzten drei Jahrhunderten, der Erfüllung jener Bedingungen am meisten genähert hat. Aus diesem Grunde zog Buckle, wie er behauptet, die Geschichte Englands der Geschichte aller anderen Länder vor.

Da er es aber für unmöglich hielt, die Gesetze der Zivilisation durch das Studium der Geschichte eines einzelnen Volkes zu entdecken, so ging er daran, die Geschichte der Länder, die mit England in zivilisatorischen Bestrebungen konkurrieren, einer Prüfung in Bezug auf solche intellektuelle Besonderheiten zu unterwerfen, über welche die Geschichte seines Vaterlandes keinen hinreichenden Aufschluss gewährt. Jene Länder sind Frankreich, Deutschland und Nordamerika. Doch auch die Geschichte Spaniens und Schottlands war für den vorliegenden Zweck nutzbar zu machen.

Die Gemälde, die er von der Geschichte dieser Länder in allgemeinen Umrissen entwarf, führen uns natürlich nur Tatsachen vor, in denen er die Träger von Prinzipien und Gedanken erblickt. Er beginnt mit der Geschichte Englands. Sie repräsentiert ihm

von der Mitte des sechzehnten bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts eine Zivilisation, die regelrechter ist, als die jedes anderen Landes. Seitdem der Skeptizismus — der notwendige Vorläufer jeder echten Zivilisation — unter Elisabeth die religiöse Toleranz ins Leben gerufen und diese Auflehnung gegen die Autorität und Jakob I. und Karl I. einen politischen Charakter angenommen hat, gewinnt der Fortschritt des Wissens trotz einer kurzen Reaktion unter Anna und einer längeren, wie gefährlicheren, unter Georg III., unaufhaltbar grössere Ausdehnung, indem er alle Elemente in sich vereinigt, die für sein Gedeihen wesentlich sind: freie Entwickelung des nationalen Geistes von innen heraus, Anhäufung des Wissens durch vorurteilslose Forscher, Verbreitung des Wissens in die verschiedenen Klassen des Volks. Weil keines dieser drei Elemente fehlt und die beiden letzteren miteinander in Gleichgewicht gesetzt sind, entsteht in England annähernd eine Musterzivilisation.

Wie die Physiologie allein eine sichere Basis für die Pathologie liefert, so bereitet auch nur die Einsicht in den Gang der normalen Zivilisation das Verständnis abnormer Entwickelungen vor. Die Zivilisationen aller neben England in Betracht zu ziehenden Länder sind für Buckle mehr oder weniger abnorm, trotzdem aber wichtig für die tiefere Erfassung der Gesetze, welche die Zivilisation überhaupt beherrschen. Denn ihre Abnormitäten bestätigen die Norm, und ihre einseitigen Formationen unterrichten über die Natur und das Wesen einzelner Elemente genauer und zuverlässiger als die harmonischen Zustände mit ihrer nicht recht durchsichtigen Wechselwirkung aller Elemente.

Frankreich ist das zivilisierteste Land, in welchem der Geist der Protektion überaus mächtig gewesen.

Um die verborgenen Richtungen dieses Geistes in England aufzufinden, studiert Buckle die offenliegenden in dem Nachbarstaate. In einem Abriss der französischen Geschichte wird das Prinzip der Bevormundung durch den Nachweis des Schadens erläutert, den es jenem geistreichen und aufgeklärten Volke zugefügt hat.

Wenn die französische Geschichte das Prinzip der Bevormundung in seiner politischen Form entfaltet, so gibt sie doch wenig Auskunft über seine religiöse Form, während die englische in dieser Beziehung auch nur dürftige Materialien liefert. Nach welchen Gesetzen der Einfluss der Geistlichkeit sich entwickelt und die Volksinteressen berührt, studiert Buckle in Spanien. Ein Überblick der spanischen Geschichte legt die Folgen des Schutzes vor dem Irrtum dar, den die geistlichen Klassen immer so eifrig gewähren.

Ein anderer Umstand, welcher auf den eventuellen Fortschritt einer Nation einwirkt, ist die Methode, die ihre hervorragenden Geister bei wissenschaftlichen Untersuchungen anzuwenden pflegen. Sie kann nur eine zwiefache sein: die induktive oder die deduktive. Die induktive nimmt einzelne, durch die Erfahrung festgestellte Tatsachen, die deduktive allgemeine, unmittelbar aus dem Bewusstsein geschöpfte Prinzipien zum Ausgangspunkt, um die Erscheinungen der Natur und des Geisteslebens zu erklären. Welche Wirkungen jede von beiden Methoden auf die Zivilisation eines Volkes ausübt, ersieht Buckle aus der Geschichte von Schottland im Vergleich mit der von England. Der schottische Geist ist bis zu den letzten dreissig oder vierzig Jahren noch entschiedener deduktiv gewesen, als der englische induktiv. Eine detaillierte Skizze der schottischen Geschichte hat den Zweck zu konstatieren, dass überall, wo das deduktive Verfahren unter den Forschern und Schriftstellern eines Volkes

ausschliesslich die Oberhand gewinnt, eine Kluft zwischen den spekulativen und den praktischen Klassen entsteht, indem das kühne Räsonnement der ersteren den bedächtigen Verstand der letzteren zurückschreckt, und so allmählich die Vorliebe für Neuerungen und die Freiheit von Vorurteilen auf der einen Seite an der Verehrung des Altertums und der Bewahrung des Aberglaubens auf der anderen ihren Gegensatz findet.

Mit der Darstellung der schottischen Geschichte schliesst der zweite Band von Buckles Werk. Der dritte sollte durch die deutsche Geschichte die Gesetze der Anhäufung, durch die nordamerikanische die Gesetze der Ausbreitung des Wissens beleuchten.

Welche Bedeutung, fragen wir nun, hat Buckles Werk für Deutschland? Das Problem, mit dem es sich beschäftigt, ist für die Deutschen kein neues. Herder, Kant, Fichte und Hegel — um Männer, die weniger berühmt sind, zu übergehen — haben lange vor Buckle die Gesetze der Geschichte aufzufinden und wissenschaftlich festzustellen versucht. Er hat also kein Ziel gesteckt, das den Deutschen unbekannt wäre. Aber er hat, um das oft in Aussicht genommene Ziel zu erreichen, eine neue Bahn eröffnet, und zwar in doppelter Richtung. Er hat einerseits die historische Methode angewandt, wo man bisher allein oder vorzüglich die spekulative Methode gebrauchte; und er hat andererseits die historische Methode erweitert und dadurch verbessert. Das ist sein Verdienst.

In bezug auf die zuerst genannte Richtung bemerken wir noch: Ebendasselbe, was die Philosophen — Herder kaum ausgenommen — durch Deduktion, durch Schlüsse aus allgemeinen Prinzipien leisten zu können meinten, hat er als Historiker durch Induktion, durch Verallgemeinerung der Data der Erfahrung, zu-

wege zu bringen unternommen. Er verfolgt dasselbe Ziel, das jene erstrebten; aber er wählt einen anderen Ausgangspunkt, er schlägt einen anderen Weg ein als sie. Die deutschen Philosophen — nur Herder vielleicht nicht, oder nicht festen und sicheren Schrittes — gehen von Begriffen aus und steigen zu Tatsachen hinab, der Engländer geht von Tatsachen aus und steigt zu Begriffen hinauf. Jene wenden Begriffe auf Tatsachen an, dieser zieht Tatsachen auf Begriffe. Jene brauchen Begriffe zur Deutung von Tatsachen, dieser braucht Tatsachen zur Erzeugung von Begriffen.

Was dann die zweite der oben bezeichneten Richtungen betrifft, so besteht die Erweiterung, die er der historischen Methode gibt, darin, dass er Disziplinen, welche die Geschichtsforscher bis jetzt nur beiläufig zu ihren Zwecken benutzt haben, als notwendige, ja als die ergiebigsten Hilfswissenschaften der Geschichte aufweist und mit überraschendem Erfolge ausbeutet: die Statistik, die Naturwissenschaft, die politische Ökonomie, die allgemeine Geschichte der Wissenschaften.

Dass er aber als Historiker von Fach das bisher nur von Philosophen behandelte Problem zu lösen sucht, und dass er dies Problem durch eine umfassendere als jede bisherige Anwendung der in seiner Wissenschaft allein anerkannten Methode zu lösen sucht, dieser Umstand dürfte auf die Behandlung der Geschichte auch in Deutschland einigen Einfluss üben. Hier haben die historischen Fachgelehrten die Bemühungen der Philosophen, die Gesetze der Geschichte zu entdecken, stets und wohl nicht ohne Grund mit Misstrauen aufgenommen. Sie haben aber das reiche Material, das sie selbst durch rastlosen, auf Erforschung der Quellenschriften gerichteten Eifer und einen im Felde der historischen Kritik glänzend bewährten Scharfsinn

herbeischafften, kaum zu einem andern Zwecke verwertet, als pittoreske Schilderungen von Charakteren und Situationen zu entwerfen und subjektive Ansichten über Staat und Kirche zu vertreten. Nun hat auch ein Historiker von Fach, ein Mitglied der Schule, den wenigstens nicht ganz missglückten Versuch gemacht, die Gesetze der geschichtlichen Entwickelung zu entdecken. Könnte jener Versuch nicht zur Erinnerung dienen, dass nur die Auffindung dieser Gesetze eine objektive Geschichtsschreibung ermöglicht, nicht aber der selbst von gepriesenen Autoren betretene Weg, die Tatsachen nach vorgefassten Meinungen und einseitigen Tendenzen zu gruppieren, diese Meinungen und Tendenzen aber vor dem Leser so geschickt zu verbergen, dass ihm im Hintergrunde der Darstellung nichts als die historische Notwendigkeit zu walten scheint?

Dem grossen Publikum Deutschlands gegenüber hat aber Buckles Werk eine andere Mission zu erfüllen. Ihm verkündet es nicht nur in Flammenworten eines beredten Herzens, sondern beweist ihm durch leidenschaftslose Kombinationen eines rechnenden Verstandes, dass die Bevormundung von seiten der Regierung sowohl, als die Bevormundung von seiten der Geistlichkeit wie Krebsschäden an dem Körper einer Nation fressen, dass politische Unterdrückung und kirchliche Tyrannei den Fortschritt der Zivilisation nicht bloss hemmen, nein! geradezu aufheben und vernichten, dass unbeschränkte Selbstregierung auf staatlichem, wie unbedingte Freiheit auf religiösem Gebiet die einzig sicheren Grundlagen für die gedeihliche Entwickelung eines Volkes in intellektueller und materieller Beziehung bilden können. Wir wüssten unter den Büchern, die in neuerer Zeit aus der Presse hervorgegangen und zu unserer Kenntnis gelangt sind,

keines zu nennen, in welchem diese Lehre so klar, so ausführlich, so überzeugend wäre vorgetragen worden, als in dem vorliegenden.

Der starke Umfang desselben darf niemanden von der Lektüre abschrecken. An ihm findet das Vorurteil, dass dicke Bücher notwendig langweilig seien, eine glänzende Widerlegung. Man beginne nur zu lesen, und der ebene Strom der Darstellung wird sofort seinen Zauber üben, — einen Zauber, der uns freilich noch mächtiger anziehn würde, störte ihn nicht hie und dort eine vorschnelle Äusserung, ein ungerechtes Urteil über unser eigenes Vaterland.

Was ist ein absoluter Monarch?

Eine „runde und einfache Antwort“ Kants, die aber „Hörner und Zähne“ hat. (Der Verfassungsfreund. Redigiert von J. Rupp. 4. Februar 1863.)

Die Männer der Theorie und der Feder sind mehr als ein Jahrhundert lang nicht müde geworden, die Grundlagen des echten Konstitutionalismus zu verzeichnen. Damit nicht zufrieden, haben sie sogar ganze konstitutionelle Staatsgebäude auf dem Papier erstehen lassen, welche eine gediegene Meisterschaft in der politischen Architektonik verraten. In diesen ist die Macht so geschickt auf ihre verschiedenen Träger verteilt, dass jeder derselben, je nach dem Standpunkte des Betrachters, ihre Hauptstütze zu sein scheint, und doch in Wahrheit genau denselben Anteil an der Gesamtleistung hat, als der andere. Sie sind für einander Schranke und Schutz zugleich; sie berühren sich gegenseitig und sind durch eine scharfe Grenzlinie trotzdem gesondert. Was aber an diesen künstlichen

Schöpfungen des Scharfsinns und der Berechnung am meisten bewundernswert, ja geradezu wunderbar ist, besteht darin: Sie können in Bewegung geraten, ja sie sollen nach der Konstruktion in beständiger Bewegung sein, und zwar als Ganzes sowohl, wie Teil für Teil genommen, einen dauernden Wechsel der Stellung und Lage durchmachen, ohne dass das Gleichgewicht der gesamten Masse oder der einzelnen Stücke irgendwie im geringsten gestört werde. Genug, sie sind solche Wunderwerke, dass man sich bei gründlicher Erwägung versucht fühlt, die Beschreibung von Swifts Haus, deren sich Kant bediente, um die Balance der Mächte in Europa zu charakterisieren, auf diese Balance der Mächte in einem und demselben Gemeinwesen anzuwenden. Swifts Haus war nämlich von einem Baumeister nach allen Gesetzen des Gleichgewichts so vollkommen errichtet, dass es, als sich ein Sperling hinaufsetzte, sofort einfiel.

Die Männer der Praxis und des Schwertes haben denn auch nie Bedenken getragen, jene Entwürfe als blosse Hirngespinste zu behandeln. Bisweilen erheischte es freilich ihr Vorteil, den Schein anzunehmen und den Glauben zu erwecken, als seien sie ernstlich und eifrig bemüht, sich bei der Umgestaltung der staatlichen Einrichtungen nach jenen Modellen zu richten. Wirklich aber sorgten sie redlich dafür, dass der eigentliche Pfeiler der Macht ihr Wille und ihr Arm blieb, wie er es von alters her gewesen. Sie liessen es sich allerdings gefallen, dass ihr Titel einigermassen verändert wurde und ihre Absichten und Pläne nicht ohne weiteres, sondern unter Vermittelung einer zusammengesetzten Maschinerie, welche das Triebrad und den Urheber der Bewegung uneingeweihten Blicken verbarg, zur Ausführung gelangten. Doch verstanden sie es, das Heft der Entscheidung in ihrer Hand zu

behalten oder, wenn sie es für einige Zeit verloren hatten, ziemlich unbeschädigt zurückzugewinnen.

Unter solchen Umständen kann sich der Zweifel erheben, ob die sogenannten konstitutionellen Monarchien, welche im Laufe dieses Jahrhunderts entstanden sind, dem Begriffe entsprechen, auf den ihr Name hindeutet. Einen Massstab für die Berechtigung dieses Zweifels bietet ein Ausspruch Kants, dessen kritisches Urteil überall durch den Schein zur Sache vordrang und auch „die täuschende Vorspiegelung einer Monarchie, die durch das von dem Volke ausgehende Gesetz eingeschränkt ist“, mit einem Griff zerstörte, indem es in dem vorliegenden Falle von dem Grundsatz ausging: „Eine Ursache, deren Beschaffenheit man nicht unmittelbar einsieht, entdeckt sich durch die Wirkung, die ihr unausbleiblich anhängt.“

Von diesem Grundsatz geleitet, gibt Kant in einer Anmerkung zu seiner Abhandlung über den „Streit der philosophischen Fakultät mit der juristischen“ auf die Frage: „Was ist ein absoluter Monarch?“ folgende Antwort: „Es ist derjenige, auf dessen Befehl, wenn er sagt: es soll Krieg sein, sofort Krieg ist. — Was ist dagegen ein eingeschränkter Monarch? der, welcher vorher das Volk befragen muss, ob Krieg sein solle oder nicht, und sagt das Volk, es soll nicht Krieg sein, so ist kein Krieg. — Denn Krieg ist ein Zustand, in welchem dem Staatsoberhaupte alle Staatskräfte zu Gebote stehen müssen.“

Diese Antwort ist, um die Worte Luthers zu gebrauchen, „rund und einfach“, denn sie spricht in betreff eines der Punkte, welche für die Entscheidung der Frage wesentlich sind, die Vorstellung, die sich der gesunde Verstand darüber macht, ohne Umschweife und Vorbehalte aus. Sie hat aber „Hörner und Zähne“, denn sie trachtet ohne Scheu vor den gehässigen Ver-

dächtigungen diplomatisierender Politiker die Kunststücke derer zu vereiteln, die den wirklichen Bestand einer alten Sache mit dem verfänglichen Schleier eines neuen Namens umhüllen möchten.

Doch wie kann dieser Ausspruch irgend einen Anstoss geben? Erklären nicht Lehrer des Staatsrechts, wenn sie in ihren Vorträgen des Königsberger Philosophen überhaupt Erwähnung tun, in sicherem Gefühl der Überlegenheit, dass die staatsrechtlichen Ansichten desselben überwunden seien?

Überwunden? Mag sein! Gedanken aber können in zwiefacher Weise überwunden werden, entweder dadurch, dass man sie widerlegt, oder dadurch, dass man sie vergisst. Dass Kants Gedanken, auch sofern sie das Staatsrecht betreffen, zum grossen Teil in weiten Kreisen der gelehrten Welt sowohl wie des Publikums auf letztere Art überwunden worden, scheint uns unzweifelhaft. Widerlegt jedoch ist der Satz, um den es sich hier handelt, keineswegs. Vielmehr braucht er nur auf die gegenwärtigen Verhältnisse und auf die gegebenen Zustände übertragen und angewendet zu werden, um sich in seiner Unantastbarkeit darzustellen.

Denn in solcher Übertragung und Anwendung lautet er: Nur d i e Monarchie ist beschränkt, in der das Recht derer, welche die Mittel zur Führung des Krieges, die Kosten für die Erhaltung des Heeres zumeist aufzubringen haben, durch ihre Vertreter die für jenen Zweck erforderlichen Ausgaben zu bewilligen, in keiner Weise in Frage gestellt wird; nur d i e Monarchie ist beschränkt, in der ein Gesetz über die Verantwortlichkeit der Minister, welches diese höchsten Staatsbeamten in der Tat und Wahrheit verantwortlich macht, eine Bürgschaft dafür bietet, dass die bewilligten Gelder nicht anders werden verausgabt werden, als die Vertreter des Volkes es beschlossen haben.

Frd. Aug. Wolf in seinem Verhältnisse zum Schulwesen und zur Pädagogik,

dargestellt von J. Arnoldt, Direktor des Kgl. Friedrichs-Gymnasiums zu Gumbinnen. Braunschweig, C. A. Schwetschke und Sohn. 2 Bd. 1861 u. 1862. (Königsberger Hartungsche Zeitung. 30. Mai 1863.)

Diese sachgemässe und gründliche Darstellung des Verhältnisses, in welchem der grosse Philolog zum Schulwesen und zur Pädagogik gestanden, wird nicht nur den Pädagogen, sondern jeden interessieren, welcher den Einfluss der gelehrten Schulen auf die geistige Entwickelung des deutschen Volkes zu würdigen weiss. Denn sie versetzt den Leser in das Zentrum des Kreises, welcher den Zweck und die Mittel der Bildung in den Gymnasien Deutschlands umschliesst, und dabei regt sie zur Erwägung von Fragen an, die von Jahr zu Jahr dringender und endlich unabweisbar die Aufmerksamkeit aller Gebildeten in Anspruch nehmen werden.

Um hier nur mit einem Worte auf das hinzudeuten, was wir meinen, so nehmen wir für ausgemacht an, dass das pädagogische Ideal, welches Wolf aufstellte, nämlich: „rein menschliche Bildung und Erhöhung aller Geistes- und Gemütskräfte zu einer schönen Harmonie des innern und äussern Menschen", für die gegenwärtige Kulturperiode zwar das Ziel sei, welchem die höheren Lehranstalten nicht nur, sondern alle öffentlichen Lehranstalten und alle ihre Selbstbildung mit Bewusstsein fördernden Individuen werden entgegenzustreben haben. Es darf aber zweifelhaft erscheinen, ob der Weg, den Wolf zur Erreichung jenes Ziels empfahl und einschlug, nämlich: „Kenntnis der altertümlichen Menschheit" und besonders Kenntnis der altertümlichen Menschheit auf Grund des Stu-

diums ihrer Sprachen ein solcher war, der zu irgend einer Zeit einem durch die Herrschaft subjektiver Neigungen in seinem Prüfen und Wählen unbeirrten Beobachter menschlicher Dinge einen sicheren und allgemeinen Erfolg versprechen durfte, und ein solcher ist, der für die Zukunft in den meisten Fällen einen sicherern Erfolg versprechen darf, als er bisher in den seltensten Fällen gehabt hat. Dass er nicht der einzige sein kann, der zum Ziel führt, steht ausser Frage, wenn man anerkennt, dass das Bildungsideal, welches wie Wolf auch Schiller aufstellte, aber auf einer andern Bahn erreichbar dachte als Wolf, für die gegenwärtige Kulturperiode das allgemein normale ist, und wenn man sich dabei vergegenwärtigt, dass der von Wolf bezeichnete Weg von allen Menschen weder kann noch soll betreten werden. Dass aber unter den möglichen Wegen ein anderer, oder vielmehr andere kürzer seien, als der bisher verfolgte, ist wahrscheinlich, da dieser für die grosse Mehrzahl derer, die ihn wandelten, mehr ein Abweg als ein Umweg geworden.

Welches diese anderen und kürzeren Wege seien, ist eine von den Fragen, die wir oben als immer dringender auftretende bezeichneten. Soviel aber scheint uns gewiss, dass „die christliche Verklärung der Humanitätsidee“ oder wenigstens diejenige christliche Verklärung der Humanitätsidee, die bis jetzt praktisch versucht worden, zu jenen Wegen nicht gehört. Der Verfasser hegt allerdings die Ansicht: „In einer Zeit, wo in Deutschland auch das Leben eine volkstümlichere und religiösere Gestalt annimmt, da wird die Hauptaufgabe unserer gelehrten Schulen darin bestehen, auf Grund dieses erfreulichen Umschwungs dem christlichen und nationalen Bildungselement neben dem antiken zu seinem geschichtlichen und innern Rechte zu verhelfen.“ Das nationale Bildungselement mag hier ganz

ausser acht bleiben, da es in den Gymnasien Deutschlands nicht der Rede wert sein kann, so lange die Deutschen Lessings Vorwurf trifft, dass sie keine Nation seien. Was aber das christliche Bildungselement anlangt, so gilt uns die kräftigere Hinüberleitung desselben in die Gymnasien so lange für eine der grössten Gefahren derselben, als jede Garantie fehlt, dass das dort vertretene Christentum ein anderes ist, als das, welches aus der Mache einiger Hof- und Staatstheologen hervorgegangen.

Joh. Georg Hamanns Leben und Schriften.

Von Dr. C. H. Gildemeister. Vierter Band. Hamanns Autorschaft ihrem Inhalte nach. A. u. d. T.: J. G. Hamanns Autorschaft ihrem Inhalte nach. Von Dr. C. H. Gildemeister. Gotha. Perthes. 1863. (Altpreussische Monatsschrift. Herausgeg. von R. Reicke und E. Wiechert. Bd. I 1864 S. 446—454.)

In der Biographie Hamanns hat Gildemeister die Schriften desselben insoweit berücksichtigt, als es darauf ankam, ihre genetische Entstehung darzulegen. Ihrem Inhalte nach konnte er sie dort nicht erschöpfend behandeln. Dazu ist der vorliegende Band bestimmt. Er soll uns Hamann, den Schriftsteller, den Theologen und Philosophen, den Gelehrten, den Philologen und Pädagogen, seine Ansichten über Politik, seine Stellung zur Naturforschung, seine Wirksamkeit als Ästhetiker und Kritiker vorführen. Für jede dieser Tätigkeiten und Lebensäusserungen sucht der Verfasser die Prinzipien und Grundanschauungen Hamanns klar und rund auszusprechen und durch ausführliche Belegstellen aus dessen Werken zu erweisen.

Hamann verdient ohne Zweifel eine so umfassende Betrachtung. Wer zur Zeit seines Lebens von den hervorragendsten Geistern so geachtet und von zahlreichen Parteien so verketzert worden wie er, hat sicherlich, auch wenn die nächste Generation ihn vergass, etwas geleistet, das wert ist, in dem Bildersaal der Zeiten aufgefrischt und gelesen zu werden. Sein Streben, in ursprünglicher, innerer Erfahrung die Wahrheit zu erkennen, und sein Mut, was ihm für Wahrheit galt, einer Welt gegenüber zu vertreten, mit der er sich in entschiedenem Widerspruch wusste, machen ihn ehrwürdig, auch wenn man zu überschauen meint, dass sein Weg mit dem Pfade der Wahrheit nicht zusammenfällt, sondern ihn hier berührt, um sich schnell von ihm zu entfernen, hier begleitet, um für lange Zeit von ihm abzuschweifen, und dort durchschneidet, um sich in die Wüsteneien des Irrtums und Aberglaubens zu verlieren. Doch sind bekanntlich die Irrtümer eines grossen Geistes oft belehrender als die Wahrheiten eines kleinen, und es ist möglich, dass die Nachwelt den Magus des Nordens besser wird zu brauchen wissen, als seine Mitwelt, die ihn — es kann nicht zu oft wiederholt werden — dazu verwandte, täglich von 7 oder 8 Uhr morgens bis zum Abend mit einem Buche in der Hand auf dem Packhofe in Königsberg Schildwache zu halten.

Auch scheint uns die Anlage des Buches zweckmässig genug, um die Meinung zu widerlegen, dass Hamann absolut unverständlich sei. Er spricht durch das ganze Buch selbst, und an den meisten Stellen so, dass der Sinn seiner Worte mit Hilfe einiger Bibelkenntnis und Altertumskunde von einem gesunden Verstande kann gefasst werden. Freilich bleibt es trotzdem zweifelhaft, ob seine Auslassungen ihm viele gründliche und ausdauernde Leser verschaffen werden.

Denn nicht wenige werden ihm die Überhebung, mit der er Spinoza und Hemsterhuys behandelte, wenn er sagte, die euklidische Schale des einen und die platonische des anderen sei ihm so verdächtig, dass er seine morschen Zähne an ein paar tauben Nüssen nicht missbrauchen möge, mit gleicher Überhebung vergelten wollen. Und sie werden ihre Überhebung zu bemänteln wissen. Denn die Bemühung, Verständliches zu bieten, hat den Verfasser, wie uns dünkt, mitunter Sätze auszuziehen veranlasst, die in den Augen jedes unbefangenen Kritikers das Urteil vertragen, dass ihre apokalyptische Schale, wenn sie auch zu durchdringen sei, doch, trotz der Härte und Rauheit, die ihr einmal anhafte, einen Kern enthalte, der die Anstrengung, sich desselben zu bemächtigen, nur ungenügend belohne.

Immerhin aber muss das Verdienst des Verfassers, bescheidenen Literaturfreunden den Zugang zu Hamanns vieldeutigen Orakeln und geheimnisvollen Urworten ermöglicht oder erleichtert zu haben, ungeschmälert bleiben. Sein Unternehmen war, wie er selbst einräumt, gewagt. Hielten sich doch Lessing und Goethe nie dessen gewiss, dass sie Hamann überall verständen! Ihr Zweifel aber schreckte nicht sein Vertrauen. Er hoffte den Zusammenhang jeder Hamannschen Schrift im allgemeinen so wie der einzelnen untereinander erfassen und sich in jenen Mittelpunkt von Hamanns Innenleben versetzen zu können, aus dem die Strahlen seines Geistes über die verschiedensten Fächer des Wissens hervorbrechen. Denn er glaubte den Grund entdeckt zu haben, weshalb er besser imstande wäre, zu dem vollen Verständnis Hamanns zu gelangen, als jene Heroen. Abgesehen nämlich von den äusseren Bedingungen, welche heute das Eindringen in den Sinn der Werke Hamanns erleich-

tern, erkannte er in der Verschiedenheit ihres religiösen Standpunkts die innere Ursache, welche ihnen den Hauptschlüssel zur Einsicht in die Weltanschauung ihres grossen Zeitgenossen vorenthielt. Demnach ist die Gleichheit oder Ähnlichkeit zwischen Hamanns und des Verfassers religiösen Anschauungen hauptsächlich das, was dem letzteren für das Verständnis des ersteren vor ihnen einen Vorzug gab.

Diese Gleichheit oder Ähnlichkeit des religiösen Standpunkts erklärt des Verfassers Urteil über Hamann. Wie freudig man auch die Grösse Hamanns, sein Streben nach Erkenntnis, seinen Mut im Kampfe mit seiner Zeit, wie bereitwillig man auch die Sorgfalt und Liebe, mit welcher die Biographie desselben gearbeitet worden, ja selbst die Zweckmässigkeit ihrer Anlage und Darstellung anerkennen möge: das Urteil des Verfassers über die Leistungen seines Helden kann man unmöglich teilen, wenn man nicht mit ihm unter demselben einseitigen religiösen Gesichtspunkt den Massstab anzulegen gewillt oder imstande ist. Die individuelle religiöse Sympathie hat Überschätzung herbeigeführt. Sie hat bewirkt, dass er Hamann über Lessing, Kant und Goethe erhebt, dass er ihn Bacon an die Seite stellt, dass er ihm Talente beilegt, die derselbe nicht besessen, ihm Taten zuschreibt, die er nicht vollbracht.

Individuelle Gefühle, wenn nicht die Vernunft ihren Erguss einschränkt, bilden Quellen von Vorurteilen, und jede Religionsansicht, wenn nicht die Humanität allein ihren Inhalt bestimmt, erzeugt Religionseifer, vorurteilsvoller Eifer aber kann nicht vergleichen, ohne zu bevorzugen, nicht preisen, ohne herabzusetzen. Was ist es anders, als parteiische Bevorzugung hier und ungerechte Herabsetzung dort, wenn über unsere prometheischen Volksbildner, unsere nationalen Propheten,

man darf sagen, über die Weltreformatoren, deren zukunftsreiche Ideen ihre langsam, aber unwiderstehlich auf die Umgestaltung der Gesellschaft, des Staats, der Kirche hinwirkende Macht in den Köpfen, geschweige denn in den Herzen und Handlungen der Menschen zu üben kaum begonnen haben, Gildemeister, S. 114 seines Buches so sich vernehmen lässt: „Von allen grossen Männern des vorigen Jahrhunderts hat keiner wie Hamann sein Zeitalter überragt. Es soll damit der hohen, wunderbaren geistigen Begabung vieler unter ihnen, dem Genie Goethes, dem bewundernswürdigen Scharfsinn Kants, der kritischen Schärfe Lessings und dem umfangreichen Wissen Herders kein Abbruch geschehn, und ihre ausgezeichneten Verdienste in hohen Ehren bleiben, allein sie alle haben mehr oder weniger der Zeit ihren Tribut dargebracht. Nur Hamann stand völlig unabhängig von ihr da und wurde eben deshalb ihr Märtyrer.“ Es ist unmöglich, die Männer, welche vermöge ihrer natürlichen Begabung und ihres sittlichen Charakters eine isolierte Ausnahmestellung unter den Sterblichen einnahmen, ohne Versehrung ihrer Würde, ohne Beeinträchtigung ihrer Verdienste miteinander zu vergleichen. Sie sind unvergleichlich. Jeder von ihnen ist einzig in seiner Weise, ein nicht klassifizierbares Exemplar. Er gehört keiner Gattung oder Spezies des Menschengeschlechtes an, eben weil er jeder derselben mit einer Seite seiner Eigentümlichkeit in eminentem Grade angehört. Er macht für sich eine Art aus. Wenn man nun trotzdem die Unvergleichlichen vergleicht, die in ihrer Art Einzigen einer bestimmten Ordnung einreiht, so verweilt man entweder bei einzelnen Äusserungen ihres Wesens, die keinen adäquaten Ausdruck ihrer wahren Grösse liefern, oder man überschlägt die Gesamtsummen ihres Daseins, ihrer Vermögen, Beweggründe, Taten

und schätzt, was unschätzbar ist, — unschätzbar, weil es entweder unter den Gaben und Gütern der Natur nur seinen eigenen Wert, oder auf dem Gebiet des sittlichen Lebens seinen Wert nur in sich selbst hat. Beide Missgriffe zugleich hat Gildemeister sich zu Schulden kommen lassen, wenn er an Lessing die kritische Befähigung, an Kant den Scharfsinn, an Goethe das Genie bewundert und alle drei Hamann unterordnet, indem, seiner Meinung nach, keiner von ihnen, wie dieser, sein Zeitalter überragte, jeder mehr oder weniger seiner Zeit ihren Tribut darbrachte, nur er, — er allein von seiner Zeit unabhängig dastand, eben deshalb ihr Märtyrer!

Was sollen diese Lobsprüche bedeuten? Inwiefern nur Hamann gebühren? Es überragt sein Zeitalter, wer die Probleme, die sich aus der gärenden Tiefe desselben an das Licht ringen, obschon die grosse Menge der Mitlebenden sie nicht ahnt, sei es instinktiv, sei es mit hellem Bewusstsein erfasst und theoretisch oder praktisch löst. Es zollt seiner Zeit keinen Tribut, wer sich von den Vorurteilen derselben frei erhält und ihnen zum Trotz sein Zeugnis für die Wahrheit ablegt. Es ist unabhängig von seiner Zeit, wer ebensowenig ihre Gunst sucht oder verschmäht, als ihren Hass flieht oder herausfordert, sondern jene wie Sonnenwetter und diesen wie Hagelschlag bei seiner öffentlichen Wirksamkeit hinnimmt. In diesem Sinne sind unserer Ansicht nach Lessing, Kant, Goethe und ebenso sehr Schiller über ihre Zeit hinaus gewesen. Gildemeister denkt anders. Er lässt seine Meinung leicht erraten. Freilich gibt er keinen Grund zu der Annahme, dass er jene Männer der Bewerbung um die Gunst, der Scheu vor der Missgunst ihrer Zeit bezichtigen wolle; aber aus dem Zusammenhange, in welchem die in Rede stehende Stelle auftritt, ergibt

sich, dass er nicht anerkennt, sie hätten die Probleme ihres Zeitalters gelöst, richtig gelöst, dass er nicht anerkennt, sie hätten sich von den Vorurteilen desselben frei erhalten.

Seine Versagung dieser Anerkennung, sein mittelbarer Tadel gründet sich auf ihre Stellung zur Offenbarung. Weil sie in dem Streite über das Verhältnis zwischen Vernunft und Offenbarung andere Paniere erhoben, weil sie in bezug auf Gotteserkenntnis und Moral andere Prinzipien vertraten, als Hamann, und weil dessen Überzeugungen nach dieser Seite hin Gildemeister für den allein richtigen Ausdruck der Wahrheit ansieht, wird jener als der echte, alle seine Zeitgenossen überragende „Weisheitsheld" des 18. Jahrhunderts gepriesen.

Hamann hielt daran fest, dass die Offenbarung, wie sie in den Schriften des alten und neuen Testaments gegeben, die reine Erkenntnis Gottes erschliesse und jede andere Offenbarung desselben, die in der Natur und die in der Menschheit, auslege und erkläre, dass diese geoffenbarte Gotteserkenntnis die Bedingung der wahren Selbsterkenntnis und wahren Selbstliebe sei, und dass die wahre Selbsterkenntnis und Selbstliebe das Grundprinzip der Moral bilde. Er verachtete die philosophische Gotteserkenntnis. „Alles, was die Philosophie über Gott und die Natur schwatzt", sagte er, „kommt mir so abgeschmackt vor, ist so ekel als das Gewäsche des Gesindes über ihre Herrschaft auf dem Fisch- und Fleischmarkt." Dass dieses Bekenntnis nicht das Lessings, Kants, Goethes war, brauchen wir nicht weitläufig auszuführen. Lessing wusste, dass jeder Mensch ohne Offenbarung zur Erkenntnis Gottes, zu dem Streben, sich die würdigsten Begriffe von ihm zu machen, zu der Rücksichtnahme auf diese würdigsten Begriffe bei allen seinen Handlungen und Gedan-

ken, nach dem Masse seiner Kräfte, aufgelegt und verbunden sei, dass die Offenbarung nichts gebe, worauf die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen, nicht auch kommen würde, dass Spekulationen über das göttliche Wesen, unsere Natur, unsere Verhältnisse zu Gott, die schicklichsten Übungen des menschlichen Verstandes überhaupt seien, so lange das menschliche Herz überhaupt höchstens nur vermögend sei, die Tugend wegen ihrer ewigen glückseligen Folgen zu lieben, und dass die Zeit eines neuen ewigen Evangeliums, die Zeit der Vollendung kommen, gewiss kommen werde, wo der Mensch das Gute tue, weil es das Gute ist. Kant machte nicht die Gotteserkenntnis, viel weniger die geoffenbarte Gotteserkenntnis zur Bedingung der Sittlichkeit, sondern die Sittlichkeit zur Bedingung der Gotteserkenntnis, welche, gegründet auf Postulate der praktischen Vernunft, wie unerweislich auch immer für die theoretische Vernunft, doch hinlänglich verlässlich wäre. Goethe endlich, bei aller Hochachtung vor der Bibel, vertieft sich, Spinoza folgend, in das Eins und Alles der Gott-Natur, so dass er statt heissem Wünschen, wildem Wollen, statt lästigem Fordern, strengem Sollen Sich Aufzugeben für Genuss erklärte.

Jeder hat das Recht, zwischen diesen Anschauungen für sich zu entscheiden; und wenn Gildemeister auf Hamanns Seite tritt, so ist sein Bekenntnis zu ehren, wie jedes aufrichtige und uneigennützige, weil jedes auf Grund ursprünglicher Erfahrung und gewissenhafter Prüfung eine freie Notwendigkeit kann geworden sein. Nur darf, wer für Hamann oder für Lessing, für Kant, für Goethe Partei ergreift, nicht den Schein annehmen, als ob die Ansicht, die er adoptiert, so erhärtet worden, dass die von ihr abweichenden als ausgemachte Irrtümer zu betrachten seien.

Nur darf, wer über Irrtum und Wahrheit einen Spruch fällt, nicht vergessen, dass die Wahrheit da zu finden ist, wo die eigene Erkenntnis, wie tapfer, wie unnachgiebig auch verteidigt, keine Schranke für das allgemeine Verständnis nicht nur, sondern für eine so tiefe Durchdringung der ihr entgegengesetzten bildet, um diese als Mittel zur Förderung des inneren Lebens, zur Aufklärung der Vernunft, zur Besserung des Herzens gebrauchen zu können. Dass eine solche Duldung möglich ist ohne den Wahn, jede Erkenntnis sei als relative gleich wahr und gleich falsch, bedarf keiner Erörterung. Wer sich dergleichen Erwägungen nicht verschliesst, wird sich schwerlich zu der Behauptung bemüssigt finden, Lessing, Kant, Goethe hätten ihrer Zeit Tribut gezollt, Hamann, wie keiner von ihnen, sein Zeitalter überragt, — Hamann, der in bezug auf die Philosophie Kants mit stolzer Demut erklärte, reine Vernunft und guter Wille wären für ihn Worte, deren Begriff er mit seinem Sinn nicht erreichen könne, und gegenüber der Philosophie Spinozas kaum mehr als den Spott bald über den „Spinnenbewunderer“, bald über „den kartesianischen Teufel im Gewande des mathematischen Lichts“ bereit hatte.

Wenn die Überschätzung, die masslose Bewunderung einmal im Zuge ist, so ist nicht abzusehn, wo sie aufhört. Es braucht daher nicht Staunen zu erregen, wenn Gildemeister im Hinblick auf den Zustand der Wissenschaften um die Mitte des vorigen Jahrhunderts folgendermassen sich äussert: „Der damalige Zustand der Literatur war fast in allen Fächern ein sehr trauriger. Bacon hat für England mit umfassendem Geist in seinem berühmten Werke de dignitate et augmentis scientiarum das ganze weite Gebiet der Wissenschaften durchforscht und ihre Mängel dargetan, auch Mittel zur Abhilfe angegeben. Auf seine

Weise hat auch Hamann Deutschland und seiner Literatur eine ähnliche Wohltat erzeigt.“ Sicherlich darf nicht in Abrede gestellt werden, dass Hamann das Verhältnis der Gelehrsamkeit, Philosophie und Poesie zueinander geistreich mit dem Wort bezeichnet: „wir haben an der Natur nichts als Turbatverse und disjecti membra poetae; diese zu sammeln ist des Gelehrten, sie auszulegen des Philosophen, sie nachzuahmen, oder noch kühner, sie in Geschick zu bringen des Poeten bescheiden Teil,“ dass er das Wesen der Poesie richtig erkannte, wenn er ausrief: „Poesie ist die Muttersprache des menschlichen Geschlechts,“ dass er auf die lebendigen Quellen alles poetischen Schaffens hinwies, wenn er vom Dichter Genie und Leidenschaften verlangte, dass er ein tiefes Schauen in Natur und Geschichte zugleich verriet, wenn er erklärte: „Die Naturkunde und die Geschichte sind die zwei Pfeiler, auf welchen die wahre Religion beruht. Der Unglaube und Aberglaube gründen sich auf eine seichte Physik und seichte Historie.“ Ihn deswegen aber mit Bacon zusammenstellen heisst vergessen, dass Bacon nicht bloss sinnige und ergiebige Bemerkungen über die mannigfaltigen Zweige des Wissens hinwarf, sondern auch in die Naturforschung eine Methode einführte, welcher, wie ungenügend er selbst sie auch angewendet, doch in den folgenden Jahrhunderten bis auf unsere Tage hin die wissenschaftliche Empirie ihre glänzendsten Entdeckungen verdankt hat. Wollte man jedoch entschuldigend darauf hindeuten, dass Gildemeister Hamann nicht den Bacon Deutschlands genannt, sondern ihm nur das Verdienst beigelegt habe, in seiner Weise Deutschland eine Wohltat erzeigt zu haben, ähnlich der, welche Bacon England erzeigte, so ist zu erwidern, dass ähnliches leisten als Bacon bedeute: nicht Bacon sein. Denn in der Sphäre, in welcher

sich die mit Bacon rangierenden Geister bewegen, wird jeder Unterschied des Grades zugleich ein Unterschied der Eigenschaft.

Unsere Behauptung schliesslich, dass Gildemeister Hamann Talente beilegt, die derselbe nicht besessen, bezieht sich auf Stellen wie die folgende, in welcher dessen eigentümliche Schreibweise geschildert werden soll: „Es war eine Prophetenstimme, die in der Wüste erscholl, die bald holde, liebliche Worte voll Balsam und Stärkung für die Mühseligen und Beladenen sprach, bald Donnerworte voll niederschmetternden Ernstes gegen die Feinde der Wahrheit schleuderte. Dabei stehen ihm alle Waffen zu Gebote, die sich nur in der Rüstkammer des menschlichen Geistes auffinden lassen." Hamanns Schreibweise scheint uns fast die am wenigsten rühmenswerte Äusserung seines Wesens. Sie ward von Goethe bekanntlich „eine sonderbare Sprachhülle" genannt, und sie kann, wenn man ein Wort Hamanns gegen ihn selbst kehren will, nicht unpassend als „ein Gemisch von Pathos und Schwulst", mindestens aber als künstlich und gesucht bezeichnet werden. Von den Waffen, die sich in der Rüstkammer des menschlichen Geistes auffinden lassen, stand ihm ohne Frage jene Einfachheit und Abgemessenheit des Ausdrucks nicht zu Gebote, deren zweischneidige Schärfe Lessings Polemik bei dem Angriff wie bei der Abwehr erprobt hat. Wer aber jener Waffe entbehrt, ist ausserstande, „die Lügengespinste der Sophistik" zu zerstören, auch wenn er „den Heldengeist eines Weltweisen" besitzt, den wir Hamann abzusprechen entfernt sind.

Benjamin Franklin als Volksrepräsentant in Pennsylvanien und als Agent in England.*)

(Neue Preussische Provinzialblätter. 3. Folge. Bd. X. Königsberg 1865. S. 161—192.)

Zu allen Zeiten und unter allen Völkern gab es und gibt es in Wahrheit nur zwei Parteien: die Partei der Autorität und die Partei der Freiheit.

Die Partei der Autorität monopolisiert die Wahrheit, das Recht, den Besitz, auch die Bildung und die Sitte. Wenige, behauptet sie, schauten die Wahrheit durch übernatürliche Offenbarung und vertrauten ihre heiligen Lehren der Tradition oder Schrift, die der Glaube der Menge in Demut umfasst. Wenige ziehen die Rechtsschranken mit dem Schwert der Gewalt und vererben auf ihre Blutsverwandten nach legitimer Geburtsfolge das Szepter der Macht, dem die Liebe oder die Furcht der Vielen in schuldigem Gehorsam Tribut zollt. Wenige sind berufen, ohne Arbeit einer Fülle von Gütern sich zu erfreuen und in heiterer Musse höhere Geistesbildung und feinere Sitte zu pflegen, von denen die tägliche Sorge und Hast des Geschäftslebens den Unbemittelten ausschliesst. Es ist die Partei der Priesterreligion, des Gottesgnaden-Herrschertums, der Adelsprärogative. Um den Altar, den Thron und die Stammsitze der Aristokratie vor dem Andrang der zur Blindheit, Unterwürfigkeit und Frone verurteilten Massen zu schützen, bannt sie den Gedanken, betreibt sie den Krieg als eine Kunst, hütet sie die Stabilität

*) Jared Sparks: The life of Benjamin Franklin.
George Bancroft: Geschichte der Vereinigten Staaten von Nordamerika. 4.—8. Bd.
Karl Friedrich Neumann. Geschichte der Vereinigten Staaten von Amerika. 1 Bd. Berlin, 1863.

der Gesellschaft durch Konservierung der Standesvorurteile und Rangesstufen.

Die Partei der Freiheit verwirft jedes Monopol und proklamiert die Gleichheit aller Menschen. Alle dürfen und sollen der Wahrheit, des Rechts und der zu individueller Entwickelung erforderlichen Güter teilhaft werden. Jeder erringt die Wahrheit durch selbständige Tätigkeit der Vernunft und rege Wachsamkeit des Gewissens, indem er nicht aus der Tradition oder der Schrift, sondern aus der innern Erfahrung statt historischen Glaubens ihrer selbst gewisse Erkenntnis schöpft. Jeder findet oder schafft das Recht, indem er, als Person sich selbst Zweck, aus eigener Autonomie das Gesetz feststellt, dem er freiwillig sich unterwirft. Jeder gewinnt so viele materielle Güter, als er aus dem Wettkampfe, den die freie Konkurrenz für alle Arten des Fleisses, der Geschicklichkeit und der Klugheit eröffnet, innerhalb der Schranken, welche die Achtung vor dem Recht seiner Selbstsucht zieht, nach dem Masse seiner Kraft davonträgt. Jeder Kreis der Gesellschaft wird eine Quelle der Bildung und Sitte, die ihre Bäche in dem allgemeinen Strome des nationalen Lebens einigt und sich dann voller und reicher in die Sphären ihres Ursprungs zurückergiesst. Es ist die Partei des Rationalismus, der Volkssouveränität, der Menschenrechte. Damit einst eine Kirche erstehe ohne ordinierte Prediger und bindende Glaubensbekenntnisse, ein Staat ohne dynastische Gewalthaber und willkürliche Gesetze, eine Gesellschaft ohne bevorzugte Stände und statutarische Moral, strebt sie den Gedanken von jeder Fessel zu lösen, die Idee des ewigen Friedens zu verwirklichen und alle Hemmnisse fortzuräumen, welche der Bewegung und dem Verkehr der Menschen hinderlich sind.

Diese beiden Parteien haben einander befehdet,

so lange die Geschichte von der Entwickelung der Menschheit Zeugnis gibt. Während die Anhänger der Autorität jedoch von jeher in kompakter Masse zusammenstanden, traten die Anhänger der Freiheit bis zur Zeit der Reformation jener geschlossenen Phalanx stets nur als todesmutige und todgeweihte Einzelkämpfer gegenüber. Nicht eher, als im Zeitalter der Reformation entsteht unter den Völkern die erste Regung, vereinigt und geschart den Streit aufzunehmen. Aber es war nur eine Regung, ein Beginn, ein Versuch, — nichts weiter. Erst im 18. Jahrhundert entbrennt wirklich der Kampf, in welchem kühne Männer, durch das Gefühl gleichen Drucks, gleicher Gefahr, gleicher Entrüstung verbunden, das Joch der Vergangenheit von ihrem Nacken abzuschütteln trachten. In den Volksstämmen des westlichen Europa, wie in den Kolonieen Nordamerikas erwacht ein helleres Bewusstsein über die Ziele, die zu erringen sind, erstarkt das gemeinsame Streben, die öffentliche Meinung über diese Ziele aufzuklären und zu einer Macht zu erheben. Rousseau, Hume, Lessing und Kant treiben mit- und nacheinander dasselbe Werk. Sie begreifen die Solidarität der Interessen, welche auf allen Gebieten des Geistes und des Lebens herrscht. Zu ihnen gesellt sich Franklin. Ihm war es beschieden, die Ideen seines Zeitalters nicht bloss auszusprechen, sondern auch nach gewissen Seiten zu verwirklichen. Den Bann der Autorität hat er für sein Teil mit glücklichem Erfolg gebrochen. Ein Handwerker und Geschäftsmann, ohne eine gelehrte Schule, eine Universität besucht zu haben, trat er in den Kreis der zünftigen Gelehrten, — ein anerkannter wissenschaftlicher Forscher und Entdecker. Deist sein Lebelang und kirchlichem Zeremonieendienst abhold, zwang er durch seine weitherzige Toleranz, sein tiefsinniges Gott-

vertrauen den Orthodoxen Achtung ab. Bürger einer Republik, bewog er die Regierung einer absoluten Monarchie zur Teilnahme an der Begründung eines Freistaats. Plebejer seiner Abkunft nach und ohne herkömmliche staatsmännische Schulung, imponierte er den schlauen Diplomaten Europas durch die Gewandtheit, Behutsamkeit und Voraussicht, die er beim Abschluss von Traktaten in politischen Konferenzen entfaltete. Ein echter Demokrat, glänzte er in den Assembleen der Könige und ihrer Minister, ohne seine demokratische Sitte zu verleugnen. Wahrlich! der kluge Franklin pflückte recht an den Sitzen der Autorität die Lorbeeren, aus denen ihm die Nachwelt den Kranz eines Freiheitshelden windet.

Das ganze Leben dieses Mannes ist reich an Lehren, welche die höchste Beachtung verdienen. Beschränken wir uns hier darauf, seine öffentliche Laufbahn und wiederum nur den Teil derselben zu verfolgen, welcher uns seine Grundüberzeugungen in der praktischen Politik und die Mittel zur Durchführung derselben im Kampfe mit den Anhängern der Autorität am deutlichsten zu erkennen gibt. Zu diesem Zwecke haben wir ihn als Volksrepräsentanten in Pennsylvanien und als Agenten in England zu schildern.

Franklin wurde Volksrepräsentant in der gesetzgebenden Versammlung Pennsylvaniens im Jahre 1749, 27 Jahre vor der Unabhängigkeits-Erklärung der 13 Kolonieen als Vereinigte Staaten von Nordamerika und dem Ausbruch des nordamerikanischen Freiheitskrieges im Jahre 1776. Jene 27 Jahre waren für die Kolonieen eine Zeit fortdauernder Gärung. Die Anhänger der Autorität in England und Amerika trafen Anstalt, die Eiche germanischer Freiheit, welche von Europa nach der neuen Welt verpflanzt worden, zu fällen. Aber sie stiessen auf entschlossenen und nachhaltigen Widerstand.

Die 13 englischen Kolonieen in Nordamerika, während des 17. und nur eine im 18. Jahrhundert gegründet, waren teils freibriefliche, teils grundherrliche, teils königliche. Der Unterschied ist wesentlich. In den freibrieflichen waren die Einwohner Eigentümer alles Landes und hatten selbständig Verfassungen aufgebaut, deren Bestätigung sie durch eine königliche Urkunde, einen Freibrief, zu erlangen gewusst. Sie betrachteten diese Freibriefe von Anfang an als feierliche Verträge, die ohne ihre Zustimmung weder aufgehoben noch abgeändert werden könnten, während König und Parlament von Zeit zu Zeit das Recht beansprucht hatten, jene Verfassungen ganz oder teilweise zu beseitigen. Solche freibriefliche Kolonieen waren Massachusetts, Connecticut, Newhampshire und Rhode Island.

In den grundherrlichen Kolonieen waren einer oder mehrere Feudalherren vermöge eines königlichen Lehnbriefs die Eigentümer von Grund und Boden. Sie nahmen, wie die Krone in den freibrieflichen Kolonieen, das Recht in Anspruch, die Verfassungen, welche sie, um Leute herbeizuziehen, gewährten, nach Belieben zu ändern und aufzuheben. Daher entstanden unaufhörliche Reibungen zwischen der Herrschaft und den Grundholden in Maryland, in den Carolinas, in Pennsylvanien.

Die königlichen Kolonieen standen unmittelbar unter der Krone, welche, wie in New-York, bisweilen ein despotisches Regiment führen wollte. Doch musste sie auch in den ihr unmittelbar untergebenen Gemeinwesen Verfassungen gewähren, welche durchgängig nach dem Muster in der Heimat eingerichtet waren.

Alle jene Verfassungen nämlich überwiesen die gesetzgebende Gewalt einer allgemeinen Versammlung, die vollziehende einem Statthalter oder Gouverneur. Zwischen beiden stand an Stelle des Oberhauses ein

Rat oder Senat. Während in den freibrieflichen Kolonieen aber der Gouverneur von dem Volke eingesetzt ward, wurde er in den grundherrlichen und königlichen von den Feudal-Eigentümern und der Krone ernannt. Doch war er auch hier von der allgemeinen Versammlung abhängig, weil er kein fixiertes Gehalt, sondern nur ein von der letzteren alljährlich zu bewilligendes Einkommen bezog.

Diese Verfassungen waren um die Mitte des vorigen Jahrhunderts bedroht. Statt der altgermanischen Freiheit, aus der sie sich abgezweigt, sollte die Autorität, die königliche Prärogative gepflanzt werden, wie sie aus dem „Kehrichthaufen der byzantinischen Gesetzgebung" emporgeschossen. Doch ging man zunächst vorsichtig zu Werk. So trat eine Zeit der Konflikte und Ausgleichungsversuche ein, eine Zeit der Gegensätze und Vermittelungen, der Rechtsübergriffe und Remonstrationen, vereinzelter willkürlicher Gewalttaten auf seiten der Krone und des Parlaments und vereinzelter rebellischer Widersetzlichkeiten auf seiten des Volkes. Aber im ganzen und grossen ruhte das Schwert noch in der Scheide. Es war zunächst nur ein Kampf, in dem die Geister aufeinander platzten, doch ein Kampf, dessen schwüle Atmosphäre hier und dort zuckende Blitze zerrissen, den furchtbaren Gewittersturm ankündigend, der sich von allen Enden zusammenzog. Von dem düsteren Hintergrunde hebt sich Franklins grosse Gestalt leuchtend ab, ein Vorbild für alle Anhänger der Freiheit in gesundem Wollen, klugem Berechnen, mutigem Handeln und zähem Beharren.

Als er in die Repräsentanten-Versammlung Pennsylvaniens eintrat, war diese wie alle anderen der amerikanischen Kolonieen durch drei Fragen bewegt, welche an jedes grosse Gemeinwesen im Verlaufe seiner

Entwickelung herantreten: die Einheit des Ganzen und seiner Teile, die Wehrhaftigkeit nach aussen, die Regierung im Innern mit bezug auf die Verteilung der Gewalt.

England und Frankreich stritten um die Herrschaft über den nordamerikanischen Kontinent. Frankreich wollte den Engländern durch das Gebirge der Alleghanies Grenzen setzen, England beanspruchte das Gebiet des Ohio und des Missisippi und gedachte die Wildnis mit Kolonieen zu bevölkern, welche nur mit dem Mutterlande Handel treiben sollten. Für England, welches die Kolonieen nur als Mittel zum Zweck der Bereicherung ansah, zogen sich daher jene Fragen in eine, — in eine Machtfrage zusammen. Für die 13 damals bestehenden Kolonieen aber, die sich als Selbstzwecke und nicht als Mittel zur Bereicherung anderer betrachteten, wurden sie zu Rechtsfragen und, da ihnen das Recht für die Lebensbedingung des Staats galt, im eigentlichen Sinne zu Existenzfragen. Die Vertreter der Autorität und die Vertreter der Freiheit beantworteten jene Fragen notwendig verschieden. Die Vertreter der Autorität sprachen: die Einheit der Kolonieen wird hergestellt durch erzwungene Konzentration der Macht in der Hand der englischen Krone und Parlaments-Aristokratie, die Wehrhaftigkeit nach aussen durch ein zahlreiches stehendes Söldnerheer, die Regierung im Innern durch eine starke Exekutive, welche an einer Steuerbewilligung der Volksrepräsentanten keine Schranke hat. Die Vertreter der Freiheit entgegneten: die Einheit wird hergestellt durch moralische Verbrüderung, durch freiwillige Einigung der einzelnen Kolonieen über eine Zentralgewalt, die von demokratischen Institutionen umgeben ist, die Wehrhaftigkeit nach aussen durch ein Volksheer, die Regierung im Innern durch eine Exekutive, welche ver-

mittelst eines unbedingten Steuerbewilligungsrechts auf seiten der Volksrepräsentanten an die Beschlüsse der letzteren gebunden bleibt.

Franklin ergriff das Banner der Freiheit und hob es hoch empor. Eine freiwillige Union, meinte er, würde weit besser sein, als eine durch das englische Parlament auferlegte; denn sie wäre vielleicht nicht schwieriger herbeizuführen und weit leichter zu ändern und zu verbessern. Er machte es zu seinem Wahlspruch: „Einigung oder Tod", und als sich im Jahre 1754 zu Albany ein Kongress von Kommissarien aus sämtlichen Kolonieen nördlich vom Potomack versammelte, um über Verteidigungsmassregeln zu beraten, legte er demselben einen vollständigen Entwurf zu einer immerwährenden Union vor. Der König sollte einen Generalgouverneur ernennen und diesem ein Veto bei allen Gesetzen zustehen; das Volk der Kolonieen sollte durch seine Legislaturen alle drei Jahre einen Senat wählen mit dem Recht, Gesetze abzufassen, ein Heer zu organisieren und Steuern aufzulegen. Dieser Entwurf wurde von den Kommissarien zu Albany angenommen; aber wie konnte er vor den Vertretern der Autorität in England Gnade finden, — von einem gewöhnlichen Bürger entworfen und die Union zu einer Sache des Volkes machend!

Wie Franklin die Wehrhaftigkeit nach aussen zustande bringen wollte, geht schon aus jenem Entwurfe hervor. Ein von der Legislatur erwählter Senat sollte das Heer organisieren. Nachdrücklicher und praktischer noch tat er nach dieser Seite hin seine Ansicht innerhalb des engeren Gemeinwesens kund, dem er als Bürger und Volksrepräsentant angehörte. Pennsylvanien litt oft unbeschreiblich durch Raubeinfälle der Indianer. Er richtete eine Miliz ein und fand einen Weg, auf dem das Land über 120 Kompagnieen auf-

bringen konnte, von denen Philadelphia 10 stellte, jede zu etwa 100 Mann mit einer von Frauenhänden gestickten Fahne. Zum Anführer eines Regiments gewählt, lehnte er zunächst diese Auszeichnung ab und trat mit seiner Muskete in die Reihe der gemeinen Freiwilligen. Als er aber später nach neuen Verwüstungen der Indianer von dem Gouverneur gebeten ward, die nordwestliche Grenze zu schützen, übernahm er das Kommando und führte seine Truppen durch gefährliche Engpässe nach Gnadenhütten. Die Indianer hatten das Dorf zu einem Schauplatz der Verheerung gemacht. Die verstümmelten Einwohner lagen neben der Asche ihrer Häuser, unbegraben, den Vögeln und Raubtieren preisgegeben. Mit Franklin kam Sicherheit, und seiner Klugheit und Geduld gelang es, die beabsichtigte Linie kleiner Festungen herzustellen. Nach Philadelphia zurückgerufen, fand er den freiwilligen Verein zur Verteidigung des Landes in erfreulichem Fortschreiten. Fast alle Einwohner, die nicht Quäker waren, traten in Kompagnieen zusammen, die ihre Offiziere selbst wählten. Er wurde zum Obersten eines Regiments von 1200 Mann gewählt und nahm den Posten an. Die Vertreter der Autorität im Mutterlande aber konnten natürlich keine Miliz dulden, die ihre Offiziere selbst ernannte.

Für die innere Verwaltung jeder Kolonie forderte Franklin Volksregierung. Die Volksregierung, sagte er, beruht auf den weisesten Gründen. Er hielt an dem Prinzip der Volkssouveränität fest, indem er erklärte, dass das Volk sich in keiner Hinsicht der obersten Gewalt entkleiden könne, und diesen Grundsatz zu den ewigen Wahrheiten zählte, die selbst mit den Grundpfeilern der Welt nicht zu erschüttern seien. Die von der Krone und den Grundherren eingesetzten Gouverneure, die vordersten Vertreter der Autorität in

Amerika, klagten in den Berichten, die sie nach dem Mutterlande sandten, immer wieder und wieder über den Ehrgeiz und die Anmassung der Legislaturen, die den obersten Beamten das Heft der Regierung aus den Händen zu winden trachteten, indem sie denselben feste Gehalte verweigerten und sie wegen der Mittel ihrer Subsistenz alljährliche Kapitulationen abzuschliessen nötigten. Auf diese Klagen entgegnete Franklin in Verhandlungen mit den Gouverneuren, in der Repräsentanten-Versammlung, in der Presse: die Eifersucht auf die Macht der Gouverneure ist die sicherste Bürgschaft der Freiheit und Wohlfahrt; die Gouverneure können ihre Macht leicht missbrauchen, um Ämter zu schaffen, ihre Anhänger zu belohnen, Gewinne zu teilen; die vollziehende Gewalt soll von der gesetzgebenden abhängig sein; daher keine festen Zivillisten, keine Besteuerung anders als durch die Repräsentanten des Volkes! Eine Auflage ohne Zustimmung derselben ist keine Steuer, sondern gleicht einer Kontribution in einem feindlichen Lande. Franklin leitete seine Forderungen aus der Vernunft, der englischen Konstitution und den Freibriefen der Kolonieen her. Was kümmern sich aber die Anhänger der Autorität um Vernunft, Konstitution und Freibriefe, wenn ihren Entwürfen die Rechte, welche durch jene gewährleistet werden, im Wege stehen? Die Berufung auf solche Rechte beantworten sie zu jeder Zeit mit Gewalt- und Zwangsmassregeln. Im Jahre 1756 ward der Earl von Loudoun zum Ober-Kommandanten der Armee in allen britischen Provinzen des amerikanischen Kontinents ernannt, um daselbst eine einheitliche Militärherrschaft aufzurichten und die Legislaturen zur Herstellung eines von dem Ober-Kommandanten frei zu verwendenden Fonds und zur Unterhaltung des Heeres zu nötigen. Dass energische Versuche zur Ausführung dieses Planes

unterblieben, bewirkten teils die Wechselfälle des bald darauf ausbrechenden 7jährigen Krieges zwischen England und Frankreich, teils die Entlassung des Ministeriums Newcastle und die Ersetzung desselben durch das Ministerium Pitt, — eine Massregel, welche, dem gewöhnlichen Lauf der Dinge entgegen, das Ende von Georgs II. Regierung in den Jahren 1756—1760 mit soviel Popularität ausstattete, als dem Anfang und weiteren Verlauf derselben in den Jahren 1727—56 der Ämterhandel und die Parlamentsbestechung genommen.

Wenn Franklin eine freiwillige Union, ein volkstümliches Wehrsystem und das unverkürzte Steuerbewilligungsrecht für alle Kolonieen verteidigte, so hatte er für Pennsylvanien noch ein anderes Recht vor den Vertretern der Autorität zu schützen, — die Gleichheit der Besteuerung. In Pennsylvanien war William Penn, der Gründer der Kolonie, durch den Freibrief, den er im Jahre 1681 von Karl II. erhalten hatte, mit den Befugnissen eines absoluten Grundherrn bekleidet worden. Nun waren seine Söhne die Feudal-Eigentümer des Landes, Feudale im vollen Sinne des Wortes, Sonderinteressen ergeben, eigensüchtig, zur Willkür geneigt. Sie besassen grosse Strecken des Bodens in verschiedenen Teilen der Provinz, für sie ausgewählt, wo immer ein neuer Kauf mit den Indianern abgeschlossen worden, von erlesener Qualität und mit dem Anbau der herumliegenden Gegenden schnell an Wert steigend. Trotzdem erhoben sie die Forderung, dass ihre Ländereien steuerfrei bleiben sollten, und wiesen ihre Gouverneure an, keine Bill zu genehmigen, die jener Forderung zuwiderliefe. Daraus entsprangen häufige und heftige Streitigkeiten zwischen den Gouverneuren und der Repräsentanten-Versammlung. Franklin, als der Vorkämpfer der letz-

teren, verfocht, wie bei anderen Gelegenheiten die Freiheit, so hier die Gleichheit, — die Gleichheit in der Besteuerung. Die treffenden und schneidenden Antworten, welche von Zeit zu Zeit den Einwürfen und Argumenten der Gouverneure zuteil wurden, flossen beinahe alle aus seiner Feder. Diese Erörterungen zwischen den Grundherren und Gouverneuren einerseits, und dem Volke von Pennsylvanien andererseits, waren um so wichtiger, weil sie alle Streitfragen zwischen der Krone und den Kolonieen überhaupt in sich schlossen. Sie machten Pennsylvanien zu der Mittelfigur in dem allgemeinen Kampfe, und nachdem Franklin innerhalb der Repräsentanten-Versammlung den Anhängern der Autorität erfolgreich die Spitze geboten, hatte er dasselbe auf einem andern Schauplatz zu leisten.

Noch hofften die Pennsylvanier durch Unterhandlungen mit dem Mutterlande zur Abstellung ihrer Beschwerden gelangen zu können. Wenn man die ungesetzlichen Versuche, das Steuerbewilligungsrecht ihrer Repräsentanten-Versammlung zu kürzen, in England klar und gründlich darlegte, sollte es nicht möglich sein, die dortigen Machthaber von der abschüssigen Bahn offener Willkür und den gewundenen Schleichwegen hinterlistiger Intrigue zurückzurufen? Und wenn sich soviel für den Augenblick nicht erreichen liesse, musste nicht wenigstens die Unbilligkeit der Forderung, die Besitzungen der Grundherren von allgemeinen Auflagen auszunehmen, bei sachgemässer Vorstellung den kompetenten Behörden sofort einleuchten? Die Pennsylvanier wollten daher ihre Beschwerdeführung vorläufig auf den letzten Punkt beschränken. Sie beschlossen einen Geschäftsträger zu ernennen, der vor allem die Gleichheit der Besteuerung durchsetzen sollte. Wen konnten sie mit dieser

wichtigen und schwierigen Mission anders betrauen als Franklin? Er hatte sich ihnen schon als ein Mann von festem Charakter bewährt, der verbriefte Gerechtsame standhaft und klug hütete, redend und schreibend im rechten Augenblick das rechte Wort fand und in seinem persönlichen Benehmen Unerschrockenheit mit Vorsicht paarte. Dazu besass er eine gründliche Kenntnis aller amerikanischen Angelegenheiten, einen grossartigen, mannigfachen Interessen zugewendeten Gemeinsinn, der sich bei der Gründung der Akademie und des Hospitals von Philadelphia unzweideutig geäussert hatte, und endlich durch seine Entdeckungen auf dem Gebiete der Naturwissenschaften einen Namen, der bereits von den Gelehrten Europas mit hoher Achtung genannt ward.

In drei Jahren erreichte Franklin den Zweck seiner Sendung. Trotz der Zögerungen, Hemmnisse und Verschleppungen, welche die Grundherren herbeizuführen wussten, setzte er im Juni des Jahres 1760 die Entscheidung des Handelsdepartements durch, dass die Güter der Grundherren zu besteuern wären wie die anderer Landbesitzer in der Provinz. Die Minister liessen sich herbei, gegen die Grundherren einzuschreiten, weil sie die Absicht hegten, ihrer eigenen Macht alle amerikanischen Kolonieen in gleichem Druck zu unterwerfen. Die Verstocktheit dieser Vertreter der Autorität offenbarte sich Franklin mehr als zur Genüge. „Wenn die königlichen Instruktionen sich in den Händen der Gouverneure befinden," erklärte ihm gelegentlich der Ministerpräsident Grenville, „so sind sie für die Kolonieen Landesgesetze; denn der König ist der Gesetzgeber der Kolonieen." Diese Lehre war für einen Sohn Amerikas die Doktrin der Tyrannei. Franklin hatte oft genug Gelegenheit, ihrer zu gedenken. Zunächst aber galt

es, sich der Anmassungen von seiten der Grundherren zu erwehren.

Als Franklin nach Philadelphia zurückgekehrt war, empfing er den Dank seiner Kommittenten. Aber was half die günstige Entscheidung, die er mitgebracht? Wenn den Vertretern der Autorität ein Zugeständnis abgedrungen worden, so wird die wirkliche Beachtung und Erfüllung desselben von ihnen durch plumpe Verdrehung unzweideutiger Bestimmungen zu umgehen gesucht. Während der vier Jahre, welche der Rückkunft Franklins aus England folgten, gab es zwischen den Grundherren und der Kolonie endlosen Streit und Hader über die richtige Auslegung der Entscheidung. Die Pennsylvanier fanden schliesslich die Rabulisterei der Grundherren und ihrer Gouverneure unerträglich, und im Jahre 1764 beschloss ihre Repräsentanten-Versammlung unter dem Vorsitz Franklins eine Petition an die Krone zur Änderung der Regierung. Der König sollte die Regierung der Kolonie an Stelle der Grundherren übernehmen, natürlich aber so, dass die Rechte und Privilegien, welche ihr durch die Freibriefe zugesichert waren, unangetastet blieben. Als die Versammlung diese Petition ihrem damaligen Agenten in London, Jackson, übersendete, gebot sie ihm deshalb, die äusserste Behutsamkeit anzuwenden, und, wenn er irgend eine Gefahr für die bürgerlichen und kirchlichen Rechte seiner Auftraggeber besorgte, alles weitere Vorschreiten einzustellen, bis er neue Anweisungen erhalten.

Es darf nicht auffallen, dass die Pennsylvanier unter der Leitung Franklins die Regierung an Stelle der Grundherren einem Könige zu übertragen wünschten, und zwar dem Könige Georg III., welcher gleich nach seiner Thronbesteigung im Jahre 1760 und noch offener seit dem Rücktritt Pitts im Jahre 1761 und der Erhebung Butes zum Kanzler der Schatzkammer

im Jahre 1762 sein Trachten nach absoluter Fürstengewalt dokumentiert hatte. Denn die königliche Macht hatte sich bereits unvermögend erwiesen, allein und ohne Beistand die Autorität statt der Freiheit in Amerika aufzupflanzen. Die Abschaffung der grundherrlichen und Einsetzung der königlichen Regierung war daher, wie Franklin sagte, nur die Entfernung einer unnötigen Springfeder, welche in der Staatsmaschine Unordnung hervorbrachte. Die Gefahr, welche wirklich drohte, zog von einer anderen Seite heran. Die Vertreter der Autorität im englischen Parlament waren die Schlangen, welche die Freiheit Amerikas in der Wiege zu töten strebten.

Denn die englischen Minister hatten allgemach ebenfalls erkannt, dass das System, welches seit längerer Zeit für eine neue Ordnung der Angelegenheiten Amerikas in Aussicht genommen, nur durch die überwältigende Macht des britischen Parlaments könne durchgesetzt werden. Dieses System war Besteuerung der Kolonieen durch die britische Legislatur, Besoldung aller richterlichen und exekutiven Beamten aus dem Ertrage jener Steuern und damit Verwandlung des Beamtenkorps aus einer Dienerschar des Volkes in eine Zivilgarnison zur Sicherung der Autorität Grossbritanniens, endlich die Aufstellung eines stehenden Heeres in Amerika und die Erhaltung desselben durch diejenigen, zu deren Unterdrückung es bestimmt war.

Unter Georg III. wechselte die oberste Leitung der Geschäfte schnell, immer aber nur unter den Günstlingen des Königs, welche den beschränkten Vorstellungen desselben von angeborner fürstlicher Herrscherfähigkeit und Herrschergewalt genügende Rechnung trugen. Der damalige Kanzler der Schatzkammer, Grenville, Butes Nachfolger, hing jenem System für die Ordnung Amerikas nicht in allen seinen Teilen

an. Er hegte nicht die Absicht, eine despotische Regierung in der neuen Welt einzuführen. Er wollte nur auf die Kolonieen einen Teil der Lasten wälzen, welche, wie er sagte, Grossbritannien um ihretwillen zu tragen hätte. Am 9. März 1764 kündigte er dem Unterhause an, dass er in der nächsten Session eine Bill über Einführung einer Stempelsteuer in Amerika vorlegen wolle. Er machte die Anmeldung, um zu erfahren, ob eines der Mitglieder das Recht des Parlaments in Zweifel ziehe, jede Taxe, sei es eine innere oder äussere, den Kolonieen aufzulegen. Nicht eine Stimme im vollen Hause stellte dieses Recht in Abrede.

Als im Sommer desselben Jahres die Nachricht von Grenvilles Steuerplänen nach Amerika gelangte, rief sie, wie dort überall, so auch in der pennsylvanischen Repräsentanten-Versammlung eine Debatte hervor, bei welcher Franklin wieder in der vordersten Reihe kämpfte; man machte geltend, dass der Antrag, die Kolonieen durch das Parlament zu besteuern, nicht bloss grausam, sondern auch ungerecht wäre; und als es im Herbste der Partei der Grundherren gelang, die Wiederwahl Franklins zum Repräsentanten von Philadelphia zu vereiteln, schritt die Mehrzahl der neuen Legislatur zu einem Akt, der in seinen Folgen Einfluss auf das Schicksal der Welt äussern sollte. Sie wählte Benjamin Franklin zu ihrem Agenten, und mit dem Auftrage, der Petition zur Änderung der Regierung wie den allgemeinen Interessen der Kolonie zur Wahrung ihres Rechts seine Sorge und Tätigkeit zu widmen, ging er nach England unter Segel. Als er nach 10 Jahren das Gestade Amerikas wieder betrat, war sein Auftrag ausgeführt, die Regierung geändert, das Recht im Triumph begriffen, — aber in anderem Sinne, gründlicher und kräftiger, als er selbst und seine

Mitbürger es erwartet. Denn über seinem Vaterlande dämmerte das Morgenrot republikanischer Freiheit.

In dem Kampfe, welcher nun zwischen den Anhängern der Autorität und den Anhängern der Freiheit hüben und drüben entbrannte, erging an Franklin wiederholentlich der Ruf, für die Sache, die er mit der Überzeugung seiner Vernunft und der Liebe seines Herzens umfasste, für das Recht und die Wohlfahrt seines Vaterlandes öffentlich einzustehen. Diesem Rufe folgte er jedesmal in Pflichttreue und mit Mannesmut. Zuerst hatte er ein Zeugnis abzulegen vor Europa, dann eine Warnung zu erteilen an England, ein Verbrechen zu entlarwen in Amerika und endlich die Kunde nach der Heimat zu tragen, dass zwischen dem Mutterlande und den Kolonieen eine Aussöhnung unmöglich und die Trennung unvermeidlich geworden.

Das Zeugnis legte er ab bei dem Verhör vor dem britischen Parlament. In England angelangt, tat er alles, was in seiner Macht stand, der Einbringung der Stempelbill im Unterhause vorzubeugen. Seine und der übrigen Agenten Bemühungen blieben erfolglos. „Wir hätten“, schrieb er, „ebensogut den Untergang der Sonne hindern können“. Die Bill wurde im Unterhause mit grosser Mehrheit, von den Lords ohne Debatte einstimmig angenommen und erhielt erst etwa drei Wochen später, am 22. März 1765 die königliche Bestätigung durch eine Kommission, da Georg III. in dem Augenblick, in dem sie durchging, bereits den Verstand verloren hatte. Die Stempelakte griff in alle Handlungen des Verkehrs und bürgerlichen Lebens ein. Handels-, Kauf- und Ehekontrakte, Darlehnsscheine und Testamente, Flugschriften, Zeitungen, Anzeigen und Almanache, selbst die Diplome gelehrter Gesellschaften waren dem Stempel unterworfen. In Ballen sollte das Stempelpapier nach Amerika ge-

schickt und in jeder Kolonie von eigens dazu ernannten Beamten verkauft werden. Die Bewillkommnung und Aufnahme, welche die Stempelakte in Amerika fand, waren Eingaben an den König und das Parlament, Ungiltigkeitserklärungen, Berufung eines allgemeinen Kongresses, Erklärung der Rechte und Beschwernisse, Stiftung von Vereinen, namentlich „der Söhne der Freiheit“, Vernichtung des hinübergesandten Stempelpapiers, Nötigung der Steuerbeamten, auf ihre Posten Verzicht zu leisten, durch Misshandlung ihrer Personen und Demolierung ihrer Häuser. England stutzte. Man hatte solchen Widerstand nicht erwartet. Das Whig-Ministerium Rockingham, welches mittlerweile an die Stelle des Ministeriums Grenville getreten war, sann auf eine geschickte Beseitigung des verhassten Gesetzes. Gleich bei den Verhandlungen über die Adresse im Jahre 1766 kamen die amerikanischen Wirren zur Sprache. William Pitt und Georg Grenville bekämpften einander mit einschneidenden Worten. Der grosse Kommoner wünschte die Akte unbedingt, vollständig und gleich aufgehoben. Trotzdem wurden die Bittschrift des Kongresses und die Eingaben der einzelnen Legislaturen durch einfachen Übergang zur Tagesordnung vom Unterhause beseitigt. Nach alt herkömmlicher Weise aber, kundige Männer über einzelne Gegenstände der Verhandlung vor dem Hause zu vernehmen, ward Franklin berufen, um über die Vorgänge und die Stimmung in Amerika Zeugnis abzulegen.

Am Donnerstag, den 13. Februar 1766, stand Franklin vor den Schranken des Parlaments. Er wurde in der Gegenwart eines vollen Hauses von verschiedenen Personen verhört, und er gab seine Antworten unvorbereitet, ohne den Inhalt der an ihn gerichteten Fragen im voraus zu wissen. Man hat mit

Recht die Würde seines Benehmens gepriesen, seine Selbstbeherrschung, seine treffende und spitzige Ausdrucksweise, seine tiefe und gründliche Kenntnis jedes ihm vorgelegten Gegenstandes, seine umfassende und genaue Bekanntschaft mit der politischen Lage und den inneren Angelegenheiten Amerikas, durch die er die Aufmerksamkeit seiner Zuhörerschaft fesselte und das Erstaunen derselben erweckte. Was aber nicht genug zu erheben ist, was unsere volle Achtung beansprucht, — ist der sittliche Mut, mit dem er, das Gebot der Pflicht hochhaltend, einfach und rund die Massregeln des Parlaments verurteilte und die Handlungen seiner Landsleute in Schutz nahm, der sittliche Mut, mit dem er gegen das Ende seines Verhörs folgende Fragen also beantwortete:

Glauben Sie, das amerikanische Volk bezahlt die Stempelgebühren, wenn sie herabgesetzt werden?

Nein, niemals, wenn man sich nicht entschliesst, sie mit Waffengewalt zu erzwingen.

Wie werden die Amerikaner eine Abgabe aufnehmen, welche nach demselben Prinzipe wie die Stempeltaxe aufgelegt wird?

Wie die Stempeltaxe selbst. Sie werden sie eben nicht bezahlen.

Kann man durch Soldaten die Ausführung der Stempeltaxe erzwingen?

Nein, man kann niemand zwingen, Stempel zu nehmen. Eine bewaffnete Macht wird keine Empörung vorfinden; sie kann aber vielleicht eine hervorrufen.

Wird die Stempelakte aufgehoben, möchten wohl die amerikanischen Versammlungen ihre Beschlüsse gegen das Besteuerungsrecht des Parlaments zurücknehmen?

Nein, niemals!

Gibt es denn keine Macht sie zu zwingen?

Man kann niemand zwingen, seine Ansichten zu ändern.

Worin gefielen sich ehemals die Amerikaner?

Sie gefielen sich darin, die englischen Sitten nachzuahmen und sich in eure Manufakturen zu kleiden.

Was ist jetzt ihr Stolz?

Ihre alten Kleider nochmals und nochmals zu tragen, bis sie sich selbst aus ihren eigenen Manufakturen neue machen können.

Diese Erklärung war ein Zeugnis, dass das englische Parlament für die Amerikaner seine Allmacht verloren hätte, jene durch die Revolution von 1688 errungene Autorität, kraft welcher dasselbe nach der Auffassung englischer Rechtsgelehrten „Gesetze über Materien jeder Art erlassen, bestätigen, ausdehnen, einschränken, abschaffen, widerrufen und auslegen", kurz „alles tun konnte, ausser den Mann in eine Frau und die Frau in einen Mann verwandeln", jene absolute Gewalt, welche für die Tyrannei einst eine Schranke gewesen, jetzt aber ein neues Werkzeug geworden war. Das Zeugnis stammte aus demselben Geiste, welcher sich der Erhebung des Schiffgeldes widersetzt, die bill of rights ertrotzt und das Grundrecht der Konstitution gesichert hatte, dass kein englischer Untertan anders als mit seiner eigenen Zustimmung dürfe besteuert werden.

Jene Erklärung war ein Zeugnis, dass die Amerikaner auf das Recht des Widerstandes gegen Tyrannei zurückgreifen wollten. Durch den Mund Franklins die unbeschränkte Autorität eines gesetzgebenden Körpers, in dem sie nicht vertreten waren, bestreitend, taten sie kund: Widerstand gegen Usurpation und willkürliche Gewalt ist nach dem Gesetze Gottes und des Landes keine Rebellion. Hampden, Russel, Sidney waren keine Rebellen; nur im Widerstande gegen ge-

setzliche Autorität liegt Rebellion. Lords und Gemeine können sich ebensogut eine ungesetzliche Autorität anmassen als Könige, und es ist ebenso gesetzmässig, der Tyrannei vieler zu widerstehn, als der eines einzigen. Wenn eine Parlamentsakte null und nichtig ist, so ist gesetzmässig, ihr Widerstand zu leisten, gesetzmässig in dem Sinne, in welchem der Amerikaner Mayhew im Jahre 1750 den Widerstand gegen Tyrannei als ein Recht der Natur predigte: „Sobald die allgemeine Sicherheit und das allgemeine Wohl durch den Gehorsam gegen die Regierung nicht gefördert werden, so ist auch kein Grund zum Gehorsam vorhanden; Ungehorsam wird dann gesetzlich und rühmlich, nicht ein Verbrechen, sondern eine Pflicht;“ — gesetzmässig in dem Sinne, in welchem der Engländer Selden den Widerstand gegen Tyrannei als ein Recht der englischen Konstitution verteidigte, als er auf die Frage, wo man das Gesetz für den Widerstand gegen Tyrannei finden könnte, antwortete: „Es ist dies stets in England Gebrauch gewesen, und was in England Gebrauch ist, das ist das Gesetz des Landes.“

Jene Erklärung war ein Zeugnis für die Freiheit. Es schallte durch Europa wie ein Glockenklang, welcher ein neues Zeitalter einläutete und den Fürsten auf ihren Thronen und den Völkern in ihren Fesseln verkündete, dass die Freiheit, bei der Zerstörung oder dem Verfall ihrer alten Festen in Europa, jenseits des Ozeans ein Asyl gefunden hätte, für dessen Verteidigung ein Heldengeschlecht sein Blut, edler als das der ältesten europäischen Aristokratie, vergiessen würde. Das war das Zeugnis, welches Franklin vor Europa ablegte.

Worin bestand die Warnung, die er England erteilte? Die Stempelakte wurde beseitigt, aber gleichzeitig die Deklarationsakte erlassen, welche erklärte: König und Parlament haben das Recht, in allen er-

denklichen Angelegenheiten Gesetze und Anordnungen aufzustellen, denen die Kolonieen sich fügen müssen. Die Amerikaner erkannten in der Zurücknahme der Stempelakte den Sieg ihres Rechts und in der Annahme der Deklarationsakte eine ungefährliche Drohung, welche nur den unehrenvollen Rückzug zu decken bestimmt war. Der Friede zwischen den Kolonieen und dem Mutterlande war wiederhergestellt. Er dauerte aber nicht lange. Denn wenige Monate nach jenen Vorgängen ward das Ministerium geändert und Charles Townshend mit anderen Freunden der Stempelakte berufen. Dieser oberflächliche und leichtsinnige Mann erneuerte den Streit in unbesonnener Weise. Als Kanzler der Schatzkammer brachte er eine Bill ins Parlament, welche die Einfuhr von Papier, Malerfarben, Glas, Tee und einigen anderen Gegenständen mit Zöllen belegte. Sofort brach die Rebellion wieder aus. Das Kabinett wurde bedenklich. Man schaffte alle amerikanischen Zölle wieder ab, mit Ausnahme des Teezolles. Die Rebellion loderte fort. Das „Bostoner Gemorde" war ein furchtbares Feuerzeichen. Die Anhänger der Autorität in England gerieten in Zorn und Wut. Sie wollten den Brand löschen. Eine Flotte und Truppen sollten die Amerikaner zu Verstande bringen. Da entschloss sich Franklin die vorschnellen Löschmeister zu warnen. Ihr täppisches Zufahren konnte von schrecklichen Folgen sein. Sie sollten erwägen, wo der Herd des Feuers und auf welcher Seite der Verstand, und auf welcher der Unverstand läge. Er gab seine Warnung in zwei Flugschriften, welche noch heute herrliche Denkmale zugleich seiner staatsmännischen Einsicht wie seines Humors bilden. Die eine, ein erdichteter Erlass Friedrichs des Grossen, schildert mit heiterem Spott, hinter dem sich bitterer Ernst verbirgt, dass der König von Preussen die Besteuerung

Englands nach demselben Rechte versuchen dürfte, welches sich England über die amerikanischen Kolonieen anmasse. „Zu meinem und meiner Nachfolger Vorteil“, lässt Franklin Friedrich den Grossen verordnen, „soll alle Ausfuhr und Einfuhr der Insel Britania vier vom Hundert zahlen. Bekannte historische Verhältnisse berechtigen Preussen zur Erhebung dieser Abgaben. Die Ansiedler Britanniens unter Hengist, Horsa und anderen waren Untertanen meiner berühmten herzoglichen Vorfahren. Dann haben wir selbst unseren britischen Kolonieen im letzten Kriege zu grossen Eroberungen verholfen, wofür uns bis jetzt keine hinlängliche Entschädigung geworden.“ Franklin lässt dann den König die Hoffnung aussprechen, dass diese Befehle von seinen Kolonieen in England für gerecht und vernünftig würden gehalten werden, da die letzteren ihre eigenen Kolonieen in Irland und Amerika nach denselben Grundsätzen behandelten, und weist endlich darauf hin, dass die Schlussbemerkung in bezug auf das Verfahren der Engländer gegen die amerikanischen Kolonieen höchst beleidigend sei, da eine durch ihre Freiheitsliebe ausgezeichnete Nation unmöglich wider ihre eigenen Kinder in solcher willkürlichen und tyrannischen Weise auftreten könne.

Die andere Flugschrift, „Regeln um ein grosses Reich kleiner zu machen“, vergleicht die Massnahmen der leitenden Männer in England mit denen der Eierweckbäcker. Wie diese in der Mitte des Teiges eine Fuge machen, um das Gebäcke leichter zu zerbrechen, sorgten jene dafür, dass ihr grosses Reich wie ein Kuchen am leichtesten an seinen Enden könnte abgebrochen werden. Zu diesem Zwecke wachten sie darüber, die auswärtigen Besitzungen niemals mit dem Mutterlande zu verschmelzen. Franklin führt dann alle die Mittel auf, welche Grossbritannien gegen seine

Kolonieen anwendet, um nachzuweisen, wie dadurch die vorgebliche Absicht, den Bruch zu beschleunigen und unheilbar zu machen, befördert würde.

Franklin gab seine Warnung in einschneidenden Worten. Er fand kein Gehör. Die Anhänger der Autorität würden taub bleiben, auch wenn der Engel des jüngsten Gerichts mit einer Stimme von sieben Donnern sie von den Wegen der Willkür und Gewalt abriefe. Vernehmen sie doch die Stimme in ihrem eigenen Herzen nicht, welche sie ohne Unterlass von ihrem unheilvollen Treiben abmahnt!

Statt des Dankes erntete Franklin für seine Warnung von den Anhängern der Autorität Hass, der in kleinliche und niedrige Rache ausbrach, als er ein Verbrechen entlarvte, welches entartete Söhne ihres Vaterlandes, feile Diener der Gewalt in Amerika begangen und ihre Gesinnungsgenossen in England bemäntelt hatten.

Gouverneur von Massachusetts war damals Hutchinson, Nachkomme eines der ersten Ansiedler in der Kolonie, vor seiner Ernennung zum höchsten Administrativ-Beamten lange Zeit Bostons Vertreter in der gesetzgebenden Versammlung und drei Jahre hindurch Präsident derselben, vertraut mit der Geschichte, den Gebräuchen und Gesetzen seiner Heimat, wie niemand. Wie seine Habsucht mit den Jahren, so war seine angeborene Schüchternheit infolge des Alters sowohl, als der unangenehmen Erfahrungen, während jener Tumulte gestiegen, welche die Stempelakte veranlasst hatte. Er kroch vor dem Minister, er zitterte vor dem Volke. Während er seiner Umgebung Briefe an einflussreiche Personen in England, voll kräftiger Verteidigungen der amerikanischen Freiheiten, als Zeichen seiner guten Gesinnungen vorlas und sie dann unterdrückte, schickte er heimlich andere entgegengesetzten

Inhalts wirklich nach dem Mutterlande ab. Jahrelang bettelte er darum, dass die Suprematie des Parlaments aufrecht erhalten, die Leugnung dieser Suprematie zu einem Kapitalverbrechen gestempelt werde. Die Aufhebung der Stempelakte erklärte er für einen grossen Fehler. Das Kabinett sollte nur entschieden auftreten, schrieb er; die ganze Bewegung in Amerika könnte durch einige Regimenter niedergeschlagen werden. Dann müsste das Martialgesetz verkündigt, die Freibriefsregierung beschränkt, der Einfluss der Kolonisten vermindert und zu diesem Ende die Besoldung der Kolonialbeamten und Richter durch die Krone gezahlt werden. Dies alles tat er, um für sich Gehalt und Pension, für seine Verwandten Anstellungen und Versorgungen zu erlangen. Sein Schwager Oliver hatte ihm bei jenen Aufhetzungen weidlich akkompagniert, indem er wiederholentlich die Führer der Volkspartei, die Verfasser hochverräterischer Schriften nach England zu transportieren und dort abzuurteilen angeraten.

Ein Teil dieser geheimen Korrespondenz war in Franklins Hände gelangt, — auf welche Weise ist nicht bestimmt, wahrscheinlich aber durch einen Freund der amerikanischen Sache, die manchem Engländer zu Herzen ging. Was hatte Franklin mit den ihm ausgelieferten Originalschreiben zu tun? Die Anhänger der Autorität, auf deren Seite sogar ein Amerikaner unserer Tage tritt, der Enkel des berühmten John Adams, der gegenwärtige amerikanische Gesandte in England, die Anhänger der Autorität, welche von der Kollision der Pflichten allerlei zu erzählen wissen und, sobald sie sich in einen Streit einander widersprechender sittlicher Vorschriften verwickelt glauben, regelmässig das Gebot für das absolut bindende erklären, dessen Erfüllung ihre Person, ihr Vermögen und ihre

äussere Ehre keiner Gefahr aussetzt, waren und sind mit der Behandlung nicht einverstanden, welche jene Schriftstücke durch Franklin fanden. Jene Schriftstücke, sagen sie, waren Privatbriefe, nicht für die Öffentlichkeit bestimmt, ohne Zweifel gegen den Willen ihrer Urheber Franklin übergeben. Durch eine Veröffentlichung derselben verletzte Franklin die Rücksicht, welche Privatäusserungen gebührt, vernichtete er hinterlistig den guten Ruf mehrerer seiner Mitbürger, beteiligte er sich an einer mindestens zweideutigen Handlung, vielleicht an einer Entwendung, beschwor er ohne zwingende Ursache auf sein eigenes Haupt üble Nachrede und bitteren Hass. Franklin dachte anders. Hier lag ein Verbrechen vor. Die Leute, die es begangen, standen in wichtigen Ämtern und hatten, so lange sie in ihnen verblieben, zur Fortsetzung und Erneuerung desselben immer wieder Veranlassung und Gelegenheit. Dazu hatten sie das Verbrechen gegen die Verfassung des Landes begangen, dem sie zu dienen berufen und verpflichtet waren. Endlich hatten die Dokumente, welche das Verbrechen konstatierten, unter englischen Staatsbeamten und Parlamentsmitgliedern zirkuliert, und diese hatten sich teils durch Stillschweigen, teils durch Eingehen auf die ränkevollen Pläne zu Mitschuldigen des Komplotts gemacht. Wäre die Verschwörung gegen das Leben eines Ministers oder des Königs gerichtet gewesen, so hätte man sie sofort der zuständigen Behörde denunziert. Da sie aber die Freiheit Amerikas umzustossen, eine Militärherrschaft in den Kolonieen zu gründen, die reinen und guten Institutionen eines Volkes durch das Gift der Tyrannei zu korrumpieren bezweckte, wurde sie von den Anhängern der Autorität geduldet, protegiert, zu einer verdienstlichen Tat eifriger Loyalität gestempelt. Als ein Anhänger der Freiheit musste Franklin im Namen

der Menschheit gegen diese Verwirrung sittlicher Begriffe Einspruch erheben. Als Agent der Kolonie Massachusetts, deren Vertretung in England er drei Jahre vorher neben der von Pennsylvanien übernommen, musste er im Interesse der Provinz, die ihn mit ihrem Vertrauen beehrt, gegen ihre inneren Feinde einschreiten und das Netz zerreissen, mit dem sie ihr verratenes Vaterland zu umgarnen trachteten.

Er sendete die Briefe nach Massachusetts. Die Antwort auf dieselben war eine Petition der legislativen Versammlung und des Senats an den König, welche die Entfernung Hutchinsons und Olivers aus ihren Ämtern beantragte. Franklin überreichte sie dem Staatssekretär für die Kolonieen. Nun ward die Sache ruchbar. Die Briefe, in Boston gedruckt und nach jeder Stadt und jedem Weiler Neu-Englands getragen, wurden jetzt auch diesseits des Ozeans der Gegenstand allgemeiner Verhandlung. Durch wen waren sie ans Licht gezogen? Es erfolgte ein lebhaftes Zeitungsgezänk, Anschuldigung und Abwehr, Verleumdung und Gegen-Verleumdung, endlich ein Duell; ein anderes stand in Aussicht. Niemand wollte mit der Herbeischaffung und Übersendung der Briefe etwas zu tun haben. Da trat Franklin, um Blutvergiessen zu vermeiden, hervor und nahm die Verantwortlichkeit, vor welcher alle anderen zurückschreckten, ganz und voll auf sich. „Ich“, erklärte er, „ich allein bin der Mann, welcher die fraglichen Briefe erlangt und nach Boston geschickt hat.“

Alsbald brach der Arger und Ingrimm gegen Franklin los. Was Feder oder Mund und übelen Willen gegen Amerika hatte, schüttete über ihn Gift und Galle in Schmähartikeln und Schmähreden aus. Durch diese sprudelnden Ergüsse extemporierten Zeters jedoch wurden die Anhänger der Autorität von der

Hitze ihrer Leidenschaft noch nicht befreit. Eine künstlich vorbereitete, offizielle Demütigung dachten sie dem verhassten Manne zu. Während die Anhänger der Freiheit in Massachusetts ihren Groll gegen das Mutterland in täglich wachsender Empörung Ausdruck verliehen und durch die Wassertaufe von 20000 Pfund Tee auf Griffins Werften zu Boston bewiesen, dass sie vor keiner auch noch so energischen Widerstandsmassregel zurückbebten, trafen ihre Gegner in England eifrig Anstalt, den „grossen amerikanischen Plebejer“ zu beleidigen.

Am 29. Januar 1774 hatte Franklin wegen der Briefe Hutchinsons und der Petition von Massachusetts ein Verhör vor dem geheimen Staatsrat zu bestehen. In den Wochen zuvor hatten die Minister und die Höflinge bisweilen von Verhaftung, Einkerkerung, Haussuchung und Anklage auf Hochverrat als Massregeln gemunkelt, die vielleicht über ihn würden verhängt werden, während der Kronanwalt offen sein Vorhaben eingestanden, sich in persönlichen Angriffen gegen denselben zu ergehen. Schliesslich hielt man es freilich für geraten, die Verfügung jener Massregeln zu unterlassen. Die beabsichtigte Demütigung Franklins durch den Kronanwalt aber sollte statthaben. So versprach der Tag des Verhörs für die hohe Aristokratie, den Hof und das Ministerium ein Festtag zu werden und den Gemütern der jenen Kreisen zugehörigen Herren ein köstliches Schauspiel darzubieten.

Schon lange vorher waren der Sitzungssaal und das Vorzimmer zu demselben dicht von Personen gefüllt. Man musste sich durch die Masse hindurchdrängen, um einen erwünschten Platz zu bekommen. Auch Jeremias Bentham und andere berühmte Männer waren anwesend. Dem Kamine gegenüber sassen die Geheimräte mit Lord Gower an ihrer Spitze. Fünfunddreissig Lords waren

erschienen, eine grössere Anzahl als bei irgend einer früheren Verhandlung. Franklin stand bei dem Kamine, den Geheimräten zugewendet, in einer neuen kostbaren Staatskleidung von geblümtem Manchester-Sammet. Seine Rechtsbeistände waren John Dunning und John Lee, zwei ausgezeichnete Sachwalter. Als Kronanwalt trat Wedderburn auf.

Die Petition und ihre Beilagen wurden verlesen. Darauf setzten Dunning und Lee, für die Kolonialversammlung das Wort ergreifend, auseinander, dass Hutchinson und Oliver durch ihre Briefe, welche zur Petition Veranlassung gegeben, das Vertrauen des Volkes von Massachusetts verwirkt und ebenso des Vertrauens Seiner Majestät sich unwürdig gezeigt hätten. In seiner Entgegnung suchte Wedderburn die Verhandlung so zu drehen, als ob er die Aufgabe hätte, Franklin vor Gericht anzuklagen, und ergoss dann in einer Rede, die ihre Unwahrheit durch Frechheit übertraf, eine Flut von Schmähungen gegen den Mann, der dreifach ehrwürdig war, — wegen seiner lauteren Moralität und Vaterlandsliebe, wegen seines auf dem Felde der Wissenschaft rühmlich bewährten Genies und wegen seines Alters, denn er hatte das achtundsechzigste Jahr zurückgelegt. „Die Schriftstücke", sprach er, „können nur durch Dieberei in die Hände dieses Menschen da gekommen sein. Meine Lords, ich hoffe, Sie werden ihn nach Verdienst zeichnen und brandmarken, zur Ehre dieses Landes, zur Ehre Europas und der ganzen Menschheit. Bis jetzt wurden Privatbriefe für heilig gehalten, selbst zur Zeit des grössten Parteigetriebes. Dieser Mann da hat die heilige Sitte gebrochen. Er ist tief gesunken in der Achtung seiner Mitmenschen. Welche Gesellschaft wird Franklin künftig besuchen dürfen? Jeder Ehrliche wird sich vor ihm hüten. Muss er es doch selbst für einen Schimpf

erachten, ein Literat genannt zu werden: Homo trium literarum" (eine Anspielung auf das Wort fur, Dieb). „Alle ersinnlichen Schandtaten, welche Young in seinem Drama ‚Rache' auf das Haupt des Negers Zampa sammelte, sind sämtlich übertroffen durch die kalte apathische Grausamkeit dieses schändlichen Amerikaners."

So sprach Wedderburn. Wie benahmen sich die Herren des geheimen Staatsrats bei diesen Ausfällen? Sie begleiteten jeden Witz, jedes Schmachwort mit gewaltigem Gelächter. Sie riefen selbst: „Hört, hört!" und gaben ihren Beifall auf jede andere mögliche Weise kund. Und Franklin? Er stand während der ganzen Verhandlung aufgerichtet da, keine Miene verziehend, heiter besonnen umherblickend, gleichwie ein unbeteiligter Zuschauer.

Dunnings und Lees Antworten auf Wedderburns Pasquinade verhallten ohne Wirkung. Der Bericht der Lords, der schon bereit lag, ward sofort unterzeichnet. Er gab Wedderburns niedrige Andeutungen wieder, erklärte Hutchinson und Oliver für ehrenhafte Männer, die sich in allen Beziehungen untadelig benommen, und wies die Beschwerden und Klagen von Massachusetts zurück als grundlos und nur zu dem Zwecke hervorgerufen, den Geist des Aufruhrs in der Kolonie anzustacheln. Etwa eine Woche später wurde er am Hofe von St. James vorgelesen und die Petition von dem Könige als böswillig und verleumderisch verworfen.

Äusserlich erhielt Franklin zunächst keine Genugtuung. Sein Gewissen aber sprach ihn frei. „Niemals habe ich die Macht eines guten Gewissens so sehr gefühlt, als bei jener Gelegenheit", sagte er zu Priestley, dem bekannten Philosophen, einem Freunde der Amerikaner; „wenn ich die Tat, die mir eine so schwere Beleidigung gebracht, nicht für eine der besten meines

Lebens, nicht für eine solche angesehen, die ich unter denselben Umständen ganz gewiss wieder vollbringen würde, ich hätte es nicht ertragen können."

Wenn er aber der Nachwelt bei seinem Verhör vor dem Parlament im Jahre 1766 würdevoll erscheint in seiner mannhaften Pflichterfüllung, so steht er für sie bei diesem Verhör vor dem geheimen Staatsrat erhaben da in seiner fleckenlosen Tugend, welche gemeine Selbstsucht und verblendeter Hochmut in den Staub zu ziehen trachteten.

Denn wer war sein Ankläger, Wedderburn? Ein verworfener Königsfreund, dessen Leben unter Anhäufung von Titeln und Reichtümern als Lohn seiner Bestechlichkeit hinging, und dessen Tod selbst seinen König Georg III. zu dem vergnügten Ausruf veranlasste: „Ist er gestorben? Gut. Er hat keinen grösseren Schurken hinterlassen in allen meinen Ländern." Und wer waren die Lords, welche sich einbildeten, an jenem Tage über Franklin zu Gericht zu sitzen? Wenn sie alle niemals in dem Licht und der Luft des irdischen Daseins gewandelt, die Welt würde keinen von ihnen vermisst haben. Franklin überliess diese Anhänger der Autorität ihrer Nichtigkeit und ging hin, um der Himmelsflamme der Freiheit neue Altäre unter den Menschen zu bauen. Nie hat er sein Verfahren öffentlich gerechtfertigt. Nie ist er mehr bei einem englischen Minister erschienen. Die ernste, kalte Schweigsamkeit, der er sich befliss, so lange er noch in England weilte, verkündete deutlicher als das kräftigste Wort, dass seine Ehre als Mensch, die innere und wahre, durch Leute von Wedderburns Gepräge nicht könnte gekränkt werden.

Die Beleidigung aber, die ihm als Agent von Massachusetts, als Vertreter Amerikas äusserlich widerfahren, vergalt er später in ebenso sinniger als feiner

Art. Er legte vorläufig die Staatskleidung von geblümtem Manchestersammet wohlverwahrt zur Seite, um sie erst wieder bei einem Ereignis zu tragen, bei welchem die Freiheit Amerikas über die Autorität Englands triumphieren würde. Das geschah nach Verlauf von vier Jahren. Als er den Allianzvertrag zwischen den Vereinigten Staaten und Frankreich unterzeichnete, prangte er in derselben Sammetkleidung, welcher die Lords so wenig Respekt bewiesen hatten. Auch widmete er die Flugschrift: „Regeln, ein grosses Reich kleiner zu machen", bei einem wiederholten Abdrucke Wedderburn, der mittlerweile Lord Lougborugh geworden. „Seine Herrlichkeit", heisst es in dem Widmungsschreiben, „haben mittelst hochherzigen Benehmens gegen den Verfasser dieser goldenen Regeln sich ein besonderes Verdienst um die Befreiung Amerikas erworben. Mögen die Talente seiner Herrlichkeit auch künftig ähnliche Erfolge erringen!"

Wedderburns unheilvolle Beredsamkeit blieb lange Zeit den Engländern im Gedächtnis. Als Pitt 1803 gegen Frankreich donnerte, entgegnete Fox: „Solche philippische Reden sind nicht neu. Sie erinnern an Wedderburns Ausfälle vor dem Geheimrat. Der künftige Gesandte Amerikas wurde ein grauköpfiger Verräter gescholten. Die Leute rieben sich vor Freude die Hände, als hätten sie einen grossen Sieg errungen. Ach! wir haben diesen Triumph teuer bezahlen müssen."

Am Tage nach der Verhandlung vor dem geheimen Staatsrat ward Franklin seines Amtes als stellvertretender Postmeister der Kolonie enthoben. Unbeirrt aber durch die Bemühungen seiner Gegner, ihm den guten Namen und die Mittel der Existenz zu rauben, verfolgte er die Bahn, welche die Pflicht ihm vorschrieb. Diese wies ihn auf Versöhnung zwischen dem Mutterlande und den Kolonieen.

Er wäre alsbald nach Amerika zurückgekehrt, hätte er seinem Gefühl und seiner Neigung nachgegeben. Er entschloss sich indes, auf dem Posten, der ihm angewiesen, auszuharren, so lange eine Aussicht vorhanden war, den Streit durch friedliche Vermittelung zu schlichten. Für die revolutionäre Bewegung lag die Wichtigkeit des Jahres, welches er noch in England zubrachte, in dem Scheitern der letzten Versuche, die angestellt wurden, um den Bürgerkrieg abzuwenden. Nicht eher als bis sich ihm die absolute Notwendigkeit einer Trennung zwischen dem Mutterlande und den Kolonieen aufgedrängt hatte, wandte er Europa den Rücken, um die Amerikaner in der Überzeugung zu bestärken, dass sie, wie Patrick Henry sagt: „Schlachten schlagen müssten, wenn sie frei zu sein wünschten", dass sie erst durch Krieg die Unabhängigkeit zu erringen hätten, wenn sie aus dem jahrelangen Hader den Frieden wollten erblühen sehen.

Die Vorgänge in Boston, besonders die Vernichtung des Tees, hatten in England grosse Aufregung hervorgerufen. Franklin forderte seine Konstituenten auf, die ostindische Kompagnie, welcher der Tee gehört hatte, zu entschädigen. Die Ereignisse jedoch nahmen unaufhaltsam ihren Lauf.

Der König war hartnäckig, das Ministerium verblendet, Parlament und Volk erbittert. Man gedachte, die Stadt Boston zu züchtigen, den aufständischen Geist der Provinz Massachusetts-Bai niederzuhalten und durch energisches Vorschreiten in einer Kolonie alle übrigen einzuschüchtern und zu unterwerfen. Zu diesem Zwecke brachte Lord North vom März des Jahres 1774 an schnell nacheinander mehrere Bills in das Parlament, welche sofort durch beide Häuser gingen und die königliche Bestätigung erhielten. Die Bostoner Hafen-Bill verordnete die Schliessung des Hafens und Verlegung

der Mauthstelle nach Salem. Die „Bill zur besseren Regierung der Provinz Massachusetts-Bai“ nahm der Bevölkerung ihre vorzüglichsten Freiheiten. Die Gemeinde-Versammlungen wurden aufgehoben, die Mitglieder des Senats, die Sheriffs, Richter, Geschworene von dem Statthalter abhängig gemacht. Eine dritte verlegte das zuständige Gericht für jeden des Mordes in Massachusetts-Bai angeklagten Soldaten nach Grossbritannien. Eine vierte erklärte die Einquartierung der Truppen innerhalb der Stadt Boston für gesetzlich. Die Quebeck-Bill endlich dehnte die Grenzen dieser Provinz bis auf den Ohio und Mississippi aus und setzte über das ungeheure Gebiet, welches ausser Kanada die gegenwärtigen Staaten Michigan, Indiana, Illinois und Wiskonsin in sich schloss, eine willkürliche Herrschaft ein. Am 13. Mai 1774 langte General Gage als Oberkommandant für den Kontinent wie als Gouverneur für die Provinz Massachusetts-Bai in Boston an, um mit gewaltsamer Durchführung jener Willkürmassregel die schrankenlose Autorität Englands über Amerika zu begründen.

Die Geburtsstunde der amerikanischen Revolution war gekommen. Langsam entrang sich das Weltereignis der gärenden Tiefe des Zeitenmeers. Wer heutzutage die Weltlage im Jahre 1774 überschaut, muss einräumen, nicht bloss dass die amerikanischen Kolonieen imstande waren, sich selbst zu regieren, sondern dass niemand imstande war, sie zu regieren, als sie sich selbst. Die Freiheit war in Amerika die Lebensluft des Volkes. Wenn der alte Kontinent unter Autoritätssystemen schmachtete, die unerträglich und trotzdem noch nicht zu beseitigen waren, warum sollte der neue, reich an schaffender Energie, nicht einen Staat bauen, welcher den unzerstörbaren Elementen der Freiheit, den unveräusserlichen Rechten der Mensch-

heit Raum zur Ausdehnung und zum Wachstum gewährte? Die Kolonieen schritten der Revolution entgegen, ohne es zu wissen. Sah doch in diesem Augenblicke selbst Franklin ihre Notwendigkeit nicht voraus! Und wenn sein Verstand jetzt schon ihre Möglichkeit erkannte, so scheute sein sittliches Gefühl ihre Wirklichkeit solange, als die Pflicht der Verteidigung von Freiheit und Recht nicht kategorisch gebot, zur Entscheidung des Streits das Schwert zu ergreifen, da das Wort nichts mehr fruchtete.

Dieses kategorische Gebot machte sich ihm erst im Anfange des folgenden Jahres vernehmlich. Massachusetts hatte offenen Widerstand geleistet, Boston in einer Gemeinde-Versammlung erklärt, die Stadt würde sich den grausamen und unmenschlichen Massnahmen der englischen Regierung niemals fügen; die Amerikaner sollten jeder Handelsverbindung mit Grossbritannien entsagen, da sie nur dadurch die Rücknahme der rechtlosen Beschlüsse bewirken könnten, und wegen dieser wie mancher anderen Amerika betreffenden Angelegenheit in einem allgemeinen Kongresse verhandeln. Die Kolonie machte die Sache der bedrängten Schwester zu ihrer eigenen. Der 1. Juni, an dem man den Hafen von Boston schloss, wurde überall als Fast- und Busstag strenge gefeiert. Massachusetts setzte an Stelle der herkömmlichen Regierung einen revolutionären Ausschuss ein, schaffte Waffen an, warb Truppen. Am 5. September 1774 versammelte sich der zweite allgemeine Kongress in Philadelphia. In einer Zuschrift an das englische Volk und einer Petition an den König legte er die Rechte aller Kolonieen dar, das Recht auf Selbstgesetzgebung in betreff der Auflagen und inneren Angelegenheiten — vermöge der Natur der Dinge, — das Recht auf alle Freiheiten der eingeborenen grossbritannischen Untertanen, näm-

lich das englische gemeine Gesetz, das Schwurgericht und friedliche Versammlungen, um über Beschwerden zu beraten und Eingaben an den König aufzusetzen, — vermöge der englischen Konstitution und der königlichen Freibriefe. Ferner schloss er, um England mittelbar zu zwingen, ein Bündnis zur Nicht-Einfuhr und zum Nicht-Gebrauch englischer und zur Nicht-Ausfuhr amerikanischer Waren und verordnete endlich für den Fall, dass das Mutterland bei seiner Willkür verharrte, die Versammlung eines neuen Kongresses am 10. Mai 1775.

Während dieser Massnahmen in Amerika trat in England ein Parlament zusammen, aus Neuwahlen hervorgegangen, welche Franklin die Überzeugung gaben: „Wenn Amerika drei oder vier Jahre lang das Geld sparen wollte, das es auf die Moden und den Tand Englands verwendete, so könnte es das ganze Parlament, Ministerium und alles kaufen.“ Gleich nach der Eröffnung des Parlaments, am 30. November 1774, beantragte Hillsborough im Oberhause eine Adresse, welche Abscheu gegen die von der Provinz Massachusetts an den Tag gelegten Grundsätze zu erkennen geben sollte. „Es gehen jetzt Leute in den Strassen von London umher, welche in Newgate oder in Tyburn sitzen sollten,“ sagte er, auf Franklin anspielend. Sein Antrag ging durch. Obwohl das Ministerium aber auch im Unterhause durch eine grosse Majorität unterstützt ward, sah Lord North mit Furcht dem nahenden Bürgerkriege entgegen. Die Erklärung der Rechte war noch nicht in England angelangt. Franklin wurde von seinen Freunden aufgefordert, seine Forderungen für Amerika zu präzisieren. Ohne auf die Weisungen des Kongresses zu warten, schrieb er „Andeutungen über die Bedingungen einer dauernden Einigkeit zwischen Grossbritannien und den Kolonieen.“

Er forderte die Zurücknahme der Teezoll-, Quebeck- und Massachusettsakte und bot Bezahlung des vernichteten Tees, Bestreitung der Ausgaben für die Regierung in Friedenszeiten, reichliche Beihilfe in Kriegsfällen auf Verlangen des Königs und Parlaments. „Die alten Kolonieen," wendete man ein, „haben mit den Angelegenheiten Kanadas nichts zu schaffen." „Wir haben es aber erobern helfen," erwiderte Franklin, „da wir die Freiheit an und für sich lieben, wünschen wir nicht, dass in Amerika der Grund zu künftiger Sklaverei gelegt werde." — „Die Massachusettsakte," entgegnete man, „ist eine Verbesserung dieses Gouvernements." „Die vorgeblichen Verbesserungen sind wirkliche Übelstände," antwortete Franklin; „wenn sie es aber auch nicht wären, so sind doch Freibriefe Verträge zwischen König und Volk und dürfen auch zum Besseren nicht anders als mit Zustimmung beider geändert werden. Wie ihr durch die Beanspruchung des Besteuerungsrechts uns alles Eigentums beraubt, so werdet ihr durch die Anmassung willkürlicher Gesetzesänderung uns alle Freiheiten rauben und uns nur lassen, was euer Belieben uns schenkt. Ehe wir dies dulden, müssen wir Leben und alles aufs Spiel setzen."

Im Dezember langten die Schriftstücke des Kongresses in London an. Franklin überreichte die Petition Lord Dartmouth, dem Staats-Sekretär für die Kolonieen. Der König versprach, sie dem Parlament nach den Ferien vorlegen zu lassen. Mittlerweile unterhandelte Lord Howe in Lord Norths Auftrag mit Franklin. Bei ihrer ersten Unterredung am Weihnachtsabende netzten Freudentränen Franklins Wangen. Es schien, als sollte die Eintracht, um deren Förderung willen er mit Gefährdung seiner persönlichen Sicherheit in England geblieben, wiederhergestellt werden. Wie bald musste seine Hoffnung schwinden!

Auch mit Lord Chatam, der aufrichtig die Schlichtung des Zwistes wünschte, erörterte Franklin die Bedingungen eines Vergleichs. „Solange man die Amerikaner mit dem Bajonett bedroht, das man ihnen auf die Brust gesetzt," sprach er, „ist ein Vertrag unmöglich. Zuerst muss alle Gewalt entfernt werden." Chatam prägte sich diese Worte ein. Er verhiess der amerikanischen Sache seine äussersten Anstrengungen zu widmen, und entschloss sich, nach der Wiedereröffnung des Parlaments einen Antrag zu stellen, welcher die Versöhnung vorbereiten sollte.

Der 20. Januar 1775 war im Hause der Lords der erste Sitzungstag nach den Ferien. „Ihre Gegenwart bei der heutigen Debatte," sagte Chatam zu Franklin, den er an jenem Tage einer Verabredung gemäss in der Vorhalle des Oberhauses traf, „wird Amerika mehr nützen als die meinige," und ihn beim Arm nehmend, wollte er ihn in die Nähe des Thrones unter die Söhne und Brüder der Paires führen, als er an die Vorschriften des Hauses erinnert ward; er stellte ihn an die Schranke, wo derselbe noch mehr in die Augen fiel.

Sobald Dartmouth die auf Amerika bezüglichen Schriftstücke dem Hause vorgelegt hatte, beantragte Chatam, dass die Truppen aus Boston zurückgezogen würden. Franklin lauschte dem Manne, der an diesem Tage gediegene Weisheit und glänzende Beredsamkeit miteinander verschmolz, entzückt und bewundernd. An den Lords aber gingen die Worte wie „das Pfeifen des Windes" vorüber. Der Antrag wurde mit grosser Majorität verworfen.

Chatam ermüdete nicht in dem Streben, einem Bürgerkriege vorzubeugen. Am 1. Februar brachte er seine „Aussöhnungs-Vorschläge" vor das Oberhaus. Sie gründeten sich der Hauptsache nach auf die Vor-

schläge des Kongresses, indem sie von seiten des Parlaments Aufhebung der verhassten Statuten und Verzicht auf das angemasste Recht, die Kolonieen zu besteuern, von seiten Amerikas dagegen Einräumung unbeschränkter Handelsregulierung durch das Parlament und Bestreitung der Kosten für die Kolonial-Gouvernements durch freie Bewilligungen der einheimischen Legislaturen verlangten. Gegen diesen Vorschlag erhob sich Sandwich als Vertreter der Majorität im Kabinett. „Die vorgeschlagene Massregel," sprach er, „verdient Verachtung und ist sofort zurückzuweisen. Ich kann nicht glauben, dass sie das Erzeugnis eines britischen Pairs ist. Sie scheint mir das Werk eines Amerikaners zu sein," und sein Gesicht Franklin zuwendend, der an die Schranke gelehnt stand, fuhr er fort: „Ich glaube, ich sehe die Person, welche jenen Vorschlag niederschrieb; sie ist einer der bittersten und boshaftesten Feinde, welche dieses Land je gekannt hat." Die Pairs richteten ihre Blicke auf Franklin, und Chatam erwiderte: „Der Plan ist ganz und gar mein Werk; aber wenn ich erster Minister wäre und dieses wichtige Geschäft zu ordnen hätte, so würde ich mich nicht schämen, öffentlich einen Mann zu meinem Beistand zu berufen, der mit allen amerikanischen Angelegenheiten so vollkommen vertraut, der wegen seiner Kenntnis und Weisheit von ganz Europa hoch geachtet und mit unseren Boyles und Newtons auf eine Stufe gestellt, der nicht nur eine Ehre für die englische Nation, sondern für die menschliche Natur ist."

Trotz der Gründe, Drohungen und Vorwürfe, die Chatam schlagend, kühn und bitter vortrug, ward sein Antrag abgelehnt. Franklin aber, als er hörte und sah, wie die Lords sprachen und sich gebärdeten, „fasste eine sehr geringe Meinung von ihren Fähig-

keiten". „Ihre Ansprüche auf die Herrschaft über drei Millionen verständiger, tugendhafter Leute in Amerika," berichtet er, „schienen mir eine grosse Abgeschmacktheit. Dünkte es mir doch, dass sie kaum Einsicht genug hätten, eine Herde Schweine zu regieren. — Erbliche Gesetzgeber! Es würde angemessener sein, erbliche Professoren der Mathematik zu haben. Doch das gewählte Haus der Gemeinen," erwog er weiter, „ist nicht besser und wird nicht besser werden, so lange die Minister die Repräsentanten bestechen und kaufen. Alle Vergleichsvorschläge, welche die ministeriellen Parlamentsmitglieder machen, zielen bloss dahin, eine grössere Anzahl nichtsnutziger Parasiten auf unsere Unkosten zu füttern."

Am 1. Februar 1775 war es, dass Franklin die Überzeugung gewann, eine Versöhnung zwischen England und den Kolonieen sei unmöglich, der Krieg unvermeidlich, die Erringung der Unabhängigkeit ein unabweisliches Pflichtgebot für alle Anhänger der Freiheit in Amerika.

Die Verhandlungen wurden auf Lord Norths Wunsch noch eine Zeitlang mit ihm fortgeführt. Als man ihm sagte: „Eine Verständigung ist für Amerika selbst notwendig, denn es ist für England leicht, alle eure Seestädte niederzubrennen," antwortete er: „Mein kleines Besitztum besteht aus Häusern in diesen Städten. Ihr könnt damit Freudenfeuer machen, sobald es euch beliebt. Die Furcht, sie zu verlieren, wird meinen Entschluss, mich der Anmassung des Parlaments aufs äusserste zu widersetzen, niemals ändern." Am 18. Februar liess er Lord North sein letztes Wort in diesen Unterhandlungen schriftlich zugehen: „Die Bewohner von Massachusetts müssen lieber alle Gefahren und Drangsale des Krieges ertragen, als die Abänderung ihres Freibriefes und ihrer Gesetze durch das Parla-

ment zulassen. Wer die wesentliche Freiheit aufgeben kann, um eine kleine zeitweilige Sicherheit zu erlangen, verdient weder Freiheit noch Sicherheit.“ Mit jenem unbefangenen Urteil, das seine naturwissenschaftlichen Beobachtungen leitete, sah er nun den Waffenkampf herannahen. Er riet Massachusetts: „Beginnt den Krieg nicht anders, als mit Zustimmung des Kongresses, es sei denn in einem plötzlich eintretenden Falle! Aber verlasst euch darauf, Neu-England allein kann sich jahrhundertelang gegen Alt-England halten, und wenn die Bewohner standhaft und einig sind, so werden sie in sieben Jahren den Sieg gewinnen.“ Seltsam, dass dieser Ausspruch sich bis auf die Zahl der Jahre, innerhalb deren der Sieg zu erringen wäre, ebenso bewahrheiten sollte, wie der folgende: „Durch Weisheit und Mut werden die Kolonieen überall Freunde finden,“ als ob er eine französische Allianz voraus wusste. Das Schwert musste den Ausschlag geben. „Die Augen der ganzen Christenheit sind auf uns gerichtet,“ schrieb er. „Wenn wir zaghafterweise in diesem Kampfe unsere Rechte aufgeben, so wird ein ganzes Jahrhundert nicht ausreichen, um uns die gute Meinung der Welt wieder zu erwerben. Wir werden als Feiglinge, Prahler und Narren dastehen und nicht bloss von dieser übermütigen, insolenten Nation, sondern von der ganzen Menschheit verachtet und mit Füssen getreten werden.“

Am 16. März hörte Franklin, wie Sandwich bei der Debatte über das Verbot der Fischerei an der Küste von Neufoundland auf die Amerikaner schimpfte; sie seien ausgemachte. Feiglinge; durch. das Knallen eines Kanonenschusses würden sie veranlasst werden, davon zu laufen, so schnell als ihre Füsse sie trügen; sie seien unehrlich, bezahlten nicht ihre Schulden, suchten ihre Gläubiger zu betrügen.

Bei diesen Verdächtigungen seiner Landsleute drehte er sich zornig auf dem Absatze herum und ging fort, um seine Abreise nach Amerika zu beschleunigen.

Einen grossen Teil seines letzten Tages in London brachte er bei Edmund Burke zu. Da standen der würdigste englische Vertreter der Autorität und dieser grosse amerikanische Vorkämpfer der Freiheit als die Verkörperungen zweier Zeitalter, des alten versinkenden und des neuen heranrauschenden, friedlich einander gegenüber. Nicht ohne Wehmut und Sorge schaute Franklin der nahenden Unabhängigkeit entgegen. Er gedachte der glücklichen Tage, welche Amerika unter dem Schutze Englands verlebt hatte. Doch er schied mit dem Worte: „Ich beklage die Trennung zwischen Grossbritannien und seinen Kolonieen, aber sie ist unvermeidlich.“

Mit günstigem Winde und auf glatter See segelte er am 22. März aus dem britischen Kanal hinaus. Welche Nachrichten sollten ihn bei seiner Landung in Amerika begrüssen?

Während er sich auf der Überfahrt befunden, war am 19. April 1775 die Schlacht bei Lerington vorgefallen, und mit ihr hatte der Revolutionskrieg begonnen. Die britischen Truppen waren die Angreifenden gewesen. Die Freisassen Neu-Englands hatten sie in die Flucht geschlagen. Als Franklin am 5. Mai in Philadelphia anlangte, hallte das Kriegsgeschrei von einem Ende des Kontinents zum anderen wieder.

Am nächsten Morgen wurde er zum Deputierten im Kongress ernannt. Sechs Wochen später lieferten 700 tapfere revolutionäre Streiter den königlichen Truppen die Schlacht bei Bunkers Hill, von welcher Gage an Dartmouth berichtet: „Der Sieg ist uns teuer zu stehen gekommen; die Rebellen sind nicht das verächtliche Gesindel, für welches viele sie hielten.“

Franklin aber schrieb bei dieser Gelegenheit an seine englischen Freunde: „Amerikaner schlagen sich, England hat seine Kolonieen für immer verloren.“

Fassen wir das Ergebnis unserer Darstellung kurz zusammen! Welche Ansichten hat Franklin während der 26 Jahre, die wir schilderten, in der praktischen Politik vertreten?

Ein Volk, das in mehrere Stämme und Staaten geteilt ist, erhält nie durch einen Fürsten politische Einheit, ohne dass über der Einheit die Freiheit zugrunde geht. Wenn die Anhänger der Autorität statt der Zersplitterung und Schwäche die Einheit und Macht des Volkes erstreben, so trachten sie die letztere in der Hand eines absoluten Herrschers zu zentralisieren. Darum keine erzwungene, sondern eine freiwillige Union, durch das Volk selbst geschaffen auf der Grundlage einer freien Verfassung!

Ein grosses stehendes Heer ist der Volksfreiheit gefährlich. Es dient weniger dazu, das Land, von dem es ernährt wird, gegen auswärtige Feinde zu schützen, als es zugunsten der Partei der Autorität im Innern zu unterdrücken. Eine Volkswehr hat das Volk zu schützen.

Die vollziehende Gewalt soll von der gesetzgebenden abhängig sein. Eine legislative Versammlung ohne unbedingtes Steuerbewilligungsrecht ist für einen Herrscher, der über alle militärischen Kräfte des Landes verfügt, eine völlig macht- und bedeutungslose Körperschaft.

Für den Kampf, den die Partei der Freiheit gegen die Partei der Autorität zu bestehen hat, gibt es drei Waffen: Aufklärung der öffentlichen Meinung durch die Presse, rücksichtslose Entlarvung der Verbrecher, welche die unveräusserlichen Rechte der Menschheit antasten, und schliesslich aktiver Widerstand.

Kant und die Epigonen.

Eine kritische Abhandlung von Dr. Otto Liebmann. Stuttgart. Karl Schober. 1865. (220 S. gr. 8.) 1 Thlr. 3 Sgr. (Altpreussische Monatsschrift. Bd. II. 1865. S. 743—752).

Diese Abhandlung stellt sich die Aufgabe, die philosophischen Hauptrichtungen des neunzehnten Jahrhunderts in ihrem inneren Zusammenhange mit der Kantischen Philosophie zu begreifen und dann aus der Kritik der letzteren den Masstab für die Beurteilung der ersteren zu gewinnen. Als solche philosophische Hauptrichtungen werden bezeichnet die idealistische Fichtes, Schellings und Hegels, die realistische Herbarts, die empirische von Fries, und die transszendente Schopenhauers.

Sie gelangt zu dem Resultat: Kant hat die transszendentale Idealität der Welt gründlich und klar erwiesen. Die äussere Welt der körperlichen Dinge und die innere Welt unserer geistigen Eigenschaften und Tätigkeiten, also das Objekt der äusseren und inneren Erfahrung existiert nur so lange, als das Ich, das vorstellende Subjekt existiert; hebe ich dieses Subjekt mit seinen intellektuellen Funktionen, Raum, Zeit und Kategorieen, auf, so verschwindet zugleich die materielle und geistige Welt, da sie eben nur *in* den Formen und *durch* die Formen des Intellekts existieren kann.

Soweit ist die Kantische Philosophie unwiderlegt und unwiderleglich. Kant hat aber durch die Annahme eines „Dinges an sich“ ausserhalb der Grenzen, d. i. der notwendigen und allgemeinen Formen unseres Intellekts (Raum, Zeit und Kategorieen) dem echten Geiste seiner eigenen Lehre widersprochen. Sein „Ding an sich“ ist der verfehlte Versuch des abstrakten Intellekts, auf eine unbeantwortliche Frage einen Begriff als transszendente Antwort zu finden. Indem der Intellekt jenen Versuch macht, verfällt er in den Widerspruch, etwas Unvorstellbares vorstellen, ein Undenkbares denken zu wollen. Die Beziehung der Erkenntnis auf etwas ausser unseren Vorstellungen ist ungereimt, das „Ding an sich“ als leerer Scheinbegriff, als „Unsinn“ wegzuwerfen.

Nun hat Fichte die Lehre vom „Ding an sich“ gekannt und aus den skeptischen Angriffen gegen dieselbe — des Änesidemus und der Maimonschen Schriften — gewusst, dass sie eine Inkonsequenz war. Er hat aber durch die Aufstellung eines „Ichs an sich“ denselben Fehler begangen. Schelling hat wie Fichte aus dem Begriffe eines absoluten Ich alle Formen und Vermögen des Geistes, Empfindung, Anschauung, Reflexion u. s. w. zu deduzieren versucht. Seine intellektuelle Anschauung — von ihm nicht entdeckt, sondern von Kant bald als nichtsinnliche Anschauung, bald als anschauender Verstand gleichsam zum warnenden Beispiel aufgestellt — ist mindestens eine leere Fiktion. Sie zerfällt in die allbekannten, natürlichen Geistesgaben, die jeder gesunde Mensch in höherem oder niederem Grade hat, und die Schellingsche Philosophie selbst in Nichts, denn ihr vorgeblicher Gegenstand ist durchweg ein „Ding an sich“. Der grossartige Gedanke der Hegelschen Philosophie ist der ernstliche Versuch, den Kosmos in blosses Denken aufzulösen,

allein im abstrakten Intellekt zu erfassen. Hegel hat das Kantische „Ding an sich“ für ein „caput mortuum“, für „das Negative der Vorstellung, des Gefühls, des bestimmten Denkens“ erklärt, ist aber dann selbst wieder in denselben Fehler verfallen. Sein absoluter Geist, als ausserräumlich und ausserzeitlich, gehört in die Sphäre des „Dings an sich“. Dass Herbart an die Kantische Philosophie unmittelbar anknüpft und von ihr abhängt, geht aus seinen eigenen Worten hervor. Dass er die Unterscheidung zwischen „Ding an sich“ und Erscheinung gekannt hat, ist ebenso ausser Zweifel. In seiner eigenen Lehre bleibt auch die empirische Welt „Erscheinung“, und es wird ein ihr zum Grunde liegendes „An sich seiendes“ gesucht. Selbst wenn man nun die Frage, ob er in seinen „Realen“ bloss eine zweite, verbesserte Auflage der Kantischen „Dinge an sich“ geben wollte, oder nicht, unentschieden lässt, so ist man doch zu der Behauptung berechtigt, dass er den Hauptfehler der Kantischen Philosophie nicht als eine Inkonsequenz wider ihre eigenen Prinzipien aufgefasst, also in diesem Punkte den Kritizismus nicht korrigiert hat. Fries sodann unternahm es, „das Vorurteil des Transszendentalen“ zu entfernen und durch das induktive Verfahren der „philosophischen Anthropologie“ zu ersetzen. Wie die ganze Theorie des Erkenntnisvermögens, so meinte er auch die notwendigen Erkenntnisse a priori durch psychologische Selbstbeobachtung finden zu können. Dieser Versuch aber, die Kantische Philosophie gerade da, wo sie unangreifbar ist, zu korrigieren, war keine Verbesserung, sondern ein Rückfall in den Lockeschen Empirismus, wogegen die Unterscheidung zwischen den Gegenständen „wie sie sind“ und „wie wir sie erkennen“ zu jenen „Grundsätzen für die ideale Ansicht der Dinge“ führte, in denen sich die Sinnenwelt als die Erschei-

nung „der Dinge an sich" und damit die Identität des Friesischen Hirngespinstes mit dem Kantischen entpuppt. Schopenhauer endlich hat eine wahrhaft bedeutende Gedankentat vollbracht, die, dass er auf die Wichtigkeit der unmittelbaren, sinnlichen Anschauung, ohne welche alle Abstraktion nichts ist, zu einer Zeit hinwies, als die Philosophie die Schranken der menschlichen Individualität meinte überwunden zu haben. Sein System aber leidet an einer völlig masslosen Transszendenz. Ihm ist die Welt als Vorstellung ein unwesenhafter Traum. Der Kern, das „Ding an sich", dessen Erscheinung sie ist, muss nicht im Gebiete der Vorstellungen gesucht werden. Da nun aber das Objekt zunächst nur in Vorstellungen besteht, so sind wir mit der Frage nach dem „Ding an sich" an das Subjekt gewiesen. Das Subjekt ist nicht allein Vorstellung, sondern zugleich Wille. Der Wille ist das Ding an sich, die Welt als Vorstellung dessen Erscheinung. Schopenhauers System bildet den entgegengesetzten Pol der Hegelschen Philosophie. In Hegel finden wir die Autokratie des Denkens, in Schopenhauer die Autokratie des Willens. Schopenhauer hat gewusst, dass „das Ding an sich" durch fehlerhafte Ableitung in die Kantische Philosophie eingeführt war. Trotzdem hat er es nicht verworfen, sondern beibehalten.

Der Unbegriff des „Dings an sich", welcher die eigene Lehre Kants entstellt und verfälscht, ist an allem Unheil schuld, das die Nachfolger desselben angerichtet haben. Die Philosophie muss auf die berichtigte Lehre Kants zurückgehen und, statt der transszendenten Probleme in einem unmöglichen Gebiet, die immanenten auf dem wirklichen zu lösen suchen, wenn sie das Misstrauen überwinden soll, welches unter der Mehrzahl der Gebildeten heute

gegen die Spekulation wie gegen alle philosophischen Untersuchungen überhaupt herrscht.

So weit Liebmann. Auch nach unserer Ansicht bildet die nachkantische Spekulation keinen Fortschritt auf der Bahn philosophischer Erkenntnis. Sie ging irre, aber nicht schon deshalb, weil sie die Unterscheidung zwischen der Erscheinung und dem Ding an sich von ihrer Vorgängerin annahm. Sie begann erst zu irren, als sie den eitelen Versuch machte, die Grenzscheide zwischen dem Gebiet der Erscheinung, dem einzigen, das der Erkenntnis durch die Begriffe des Intellekts offen steht, und dem Gebiet des Dings an sich, das jeder Erkenntnis durch die Begriffe des Intellekts unzugänglich ist, vermittelst dieses Intellekts selbst zu überschreiten. Nachdem sie diesen Schritt getan und es veranlasst hatte, dass auf den erträumten Höhen eines von Raum und Zeit befreiten Anschauens und Denkens der trunkene Verstand und die zügellose Phantasie sich in bachantischem Taumel zueinander gesellt hatten, konnte es nicht ausbleiben, dass aus dieser Vereinigung wieder das durch Bacon beschriebene Monstrum von Wissenschaft entsprang, dessen jungfräulicher Oberleib in einen Drachenschwanz ausläuft.

Was Kant selbst aber betrifft, so muss eingeräumt werden, dass er wenigstens den ernsten Willen gehabt hat, jenen Schritt zu vermeiden. Andererseits scheint uns unzweifelhaft, dass nicht jede Ausserung, die er über das Ding an sich, zumal in der Kritik der praktischen Vernunft und in der Kritik der Urteilskraft, getan, ohne Transszendenz der Begriffe möglich ist, und die Untersuchung, wo und wie er über die Grenzen hinausgegangen, welche er selbst für die begriffliche Erkenntnis gezogen, würde uns ein für die Ergründung seiner Gedanken wie für die Förderung der Philosophie überhaupt erspriessliches Unternehmen dünken.

Eine solche Untersuchung, wenn sie alle einzelnen jene Frage betreffenden Stellen der Kantischen Werke nach den in ihnen aufgestellten Fundamentalsätzen über die menschliche Erkenntnis genau prüfte und bei jeder Prüfung des Einzelnen an einem Gesamtüberblick des ganzen Systems sich orientierte, würde aber, meinen wir, ein anderes Resultat ergeben, als dasjenige ist, zu dem die vorliegende Abhandlung gelangt.

Indem wir auf die Ausstellungen, welche Liebmann gegen die Annahme des Dings an sich erhebt, hier nur in aller Kürze eingehen, haben wir zunächst zu bemerken, dass er den Sachverhalt unrichtig darlegt, wenn er ausführt, Kant habe in der Kritik der reinen Vernunft der Anerkennung eines „irrationalen Objekts" „gradatim in einer Stufenreihe" sich genähert. In der transszendentalen Ästhetik stelle zur rechten Zeit ein Ding an sich sich ein, welches „den Erscheinungen zum Grunde liegen mag" (pag. 49 der ersten Ausgabe). Dann werde pag. 358 von dem Dinge an sich als von dem, welches „der Erscheinung zum Grunde liegt", und pag. 538 „zum Grunde liegen muss", gesprochen. So habe „der zuerst nur leise geduldete Fremdling die Frechheit, aus der Sphäre des Problematischen durch die des Assertorischen zu apodiktischer Giltigkeit sich vorzudrängen." Diese Behauptung ist unrichtig. Denn Kant sagt in der transszendentalen Ästhetik pag. 30 u. 31 der ersten Ausgabe, 39 u. 40 der Ausgabe von Rosenkranz und Schubert: „Die Gegenstände an sich sind uns gar nicht bekannt, und was wir äussere Gegenstände nennen, sind nichts anderes als blosse Vorstellungen unserer Sinnlichkeit, deren Form der Raum ist, deren wahres Korrelatum aber d. i. das Ding an sich selbst dadurch gar nicht erkannt wird, noch erkannt werden kann." Kant bezeichnet also hier schon bestimmt und geradezu als das wahre

Korrelat unserer sinnlichen Vorstellungen das Ding an sich. Ausserdem finden sich aber in der transszendentalen Ästhetik von Anfang bis zum Schlusse derselben Stellen, aus denen sich wichtige Sätze zu seiner Lehre über das Ding an sich herausziehen lassen, wie: Ohne Dinge an sich würde es keine Affektionen geben; die Dinge an sich sind weder im Raum noch in der Zeit; auf die Dinge an sich ist die Vorstellung der Veränderung nicht anzuwenden; die Dinge an sich können möglicherweise von denkenden Wesen, die nicht Menschen sind, ohne die Form des Raums angeschaut werden; das Ding an sich ist da, aber die Beschaffenheit desselben bleibt für uns stets problematisch. Nicht hat Kant also zunächst pag. 49 bloss problematisch und erst weiterhin, nämlich pag. 358, assertorisch, sondern er hat schon pag. 31 assertorisch über das Ding an sich gesprochen. Er hat ferner nicht bloss „von vornherein sich dazu herbeigelassen, das Ding an sich anzuerkennen,“ sondern er hat von Anfang an das Ding an sich als die unumgängliche Voraussetzung seiner Philosophie hingestellt. Mit einem Worte: die Unterscheidung zwischen der Welt der Erscheinung und dem Dinge an sich ist die Grundlage seiner gesamten Philosophie.

Die Frage, wodurch Kant veranlasst worden, in seine Philosophie ein Ding an sich aufzunehmen, für welches Liebmann gar keinen Platz in ihr offen sieht, beantwortet derselbe durch eine „historische und psychologische Deduktion des Dings an sich.“ Die historische Deduktion läuft darauf hinaus: In der Leibnitz-Wolfischen Philosophie heisst das Letzte und Allgemeinste, welches nicht weiter begründet wird, „Ding“. Dieses „Ding“ hat nun Kant, der es zunächst mit der Leibnitz-Wolfischen Philosophie zu tun hatte, um dessen Unabhängigkeit auch vom Subjekte der Erkenntnis und

seinen allgemeinen und notwendigen Formen auszudrücken, „Ding an sich“ genannt und das letztere im Anfange als einen seiner Philosophie fremden Lehrbegriff nur geduldet, bis er ihm immer mehr und mehr und endlich apodiktische Gültigkeit zugestand.

Kants Ding an sich stammt also nach Liebmann aus der Leibnitz-Wolfischen Philosophie. Nun ist freilich einzuräumen, dass Kants Beschäftigung und Bekanntschaft mit der Leibnitz-Wolfischen Philosophie vielleicht der Anlass gewesen, weshalb er das, was für ihn das Ding an sich war, gerade mit diesem Namen bezeichnete. Aber ist der Name die Sache? Und haben Kants Ding an sich und das Ding der Leibnitz-Wolfischen Philosophie mehr gemein, als den Namen, mehr als „der Hund das himmlische Zeichen und der Hund das bellende Tier“ gemein haben? Das Ding der Leibnitz-Wolfischen Philosophie ist ein leeres Abstraktum, das durch eine Operation des Verstandes zustande kommt, Kants Ding an sich dagegen ein an und für sich zweifellos Gewisses, das dem Verstande durchaus unfassbar bleibt, und doch seine Realität durch das Faktum des kategorischen Imperativs für den Menschen praktisch, wenn auch nicht theoretisch kundbar macht. Wie konnte Kant denn aus der Leibnitz-Wolfischen Philosophie etwas hernehmen, das sich in dieser gar nicht vorfindet, in dieser ebensowenig vorfindet, als in irgend einer anderen, die ihr voranging? Das Ding an sich als die Freiheit, die unbegreifliche, auf die das moralische Gesetz dem Menschen A n w e i s u n g gibt, ist Kants originaler Gedanke, der seiner Philosophie ihr eigentümliches Gepräge verleiht.

Dass nach Kants Lehre das Ding an sich der theoretischen Vernunft und die Freiheitsidee der praktischen in Beziehung stehen, ist Liebmann wohl nicht

entgangen. Denn er beginnt „die psychologische Deduktion des Dings an sich“ nachdrucksvoll mit der Einschränkung: „So lange es sich allein um objektive Gewissheit, um eine theoretische Erkenntnis handelt, wird immer nur dies beides gefragt: Was ist das? und: Woher kommt das?“ und macht dabei die Anmerkung: „Eine dritte Frage ist das Wozu? Die Antwort darauf enthält der Zweckbegriff. Da dies aber eine in das praktische Gebiet gehörige Kategorie ist, so sehen wir hier von ihr ab.“ Wie kann man aber Kants Ding an sich deduzieren wollen, ohne die praktische Philosophie in Betracht zu ziehn? Dann gelangt man wohl noch zu dem richtigen Satze: „Indem die theoretische Vernunft diese Fragen: Was ist das? Woher kommt das? vollständig zu beantworten sucht, wird sie von Stufe zu Stufe, vom Besonderen zum Allgemeinen getrieben; sie sucht ein immer höheres Was und ein immer tieferes Woher,“ und zu der richtigen Bemerkung: „Kurz, unser Wissen kann nur mit einer unbeantworteten Frage aufhören; wir finden uns nach so vielem und langem Fragen, Forschen, Antworten, Erkennen, trotz aller erworbenen Einsicht, am Ende immer wieder in dem, womit wir begonnen, in der ἄγνοια,“ aber man gelangt schliesslich auch zu dem verkehrten Ende: „Wenn wir nun aber nicht ehrlich gegen uns selbst sind, wenn wir unser Unvermögen zu einer endgiltigen Antwort nicht eingestehen, sondern dem fragenden Selbst vorspiegeln wollen, wir könnten ein positives Etwas als tiefsten Grund dieses in Raum und Zeit wirkenden und ausgebreiteten Kosmos angeben, dann fingiert sich unser Intellekt ein X, ein Ding an sich. Es ist nichts anderes als das Unding, welches der in einer Frage endigende Intellekt am letzten Ende sich als Antwort hinzuträumt.“

Diesem Missverständnis seiner Lehre vorzubauen

hat Kant unserer Ansicht nach im allgemeinen das Nötige getan, wenn er auch im einzelnen Ausdrücke und Redewendungen gebrauchte, die aus dem Geiste seiner eigenen Philosophie eine Berichtigung erfordern. Denn er hat darzutun sich bemüht:

1. Die theoretische Vernunft ist ebensowenig imstande, das Dasein des Dings an sich zu beweisen als zu widerlegen.

2. Sie hat als solche an dem Dasein des Dings an sich ein geringes Interesse; sie zieht es in den Kreis ihrer Betrachtung zunächst nur zu dem Zweck, um die Täuschungen zu verhüten, in die sie durch die Annahme desselben verfallen kann.

3. Wie wenig sie sich auch für das Dasein des Dings an sich interessieren mag, so interessiert sie sich doch für die Idee desselben. Denn, ob das Ding an sich da ist, oder nicht, sie kann die Idee desselben gebrauchen, um in ihre gesamte Erkenntnis systematische Einheit zu bringen.

4. Die Frage nach dem Dasein des Dings an sich gewinnt für sie erst Bedeutung, nachdem ihr die praktische Vernunft infolge des Sittengesetzes das Problem, Naturnotwendigkeit und Freiheit zu vereinigen, aufgedrungen hat.

5. Die intelligibele Welt, die Welt der Dinge an sich, bleibt immer nur ein Standpunkt, den die Vernunft sich genötigt sieht, ausser den Erscheinungen zu nehmen, um sich selbst als praktisch zu denken, ein negativer Gedanke in Ansehung der Sinnenwelt, positiv in dem einzigen Punkte, dass die Freiheit mit einer Kausalität der Vernunft verbunden wird, die wir einen Willen nennen.

Wer daher Kants Ding an sich zu deduzieren versucht, darf es nicht aus dem Intellekt, er muss es aus dem Willen herleiten. Ohne das Bewusstsein des

moralischen Gesetzes, dieses einzige Faktum der reinen Vernunft, ohne das Bewusstsein, dass der Wille durch die blosse Form des Gesetzes könne bestimmt werden, würde Kant, wie er selbst sagt, „niemals zu dem Wagstück gekommen sein," das Ding an sich in die Wissenschaft einzuführen. Da aber für die praktische Vernunft die intelligibele Welt Realität hat, hielt er es für erlaubt, im Gebiete der theoretischen von vornherein auf das Ding an sich, wenn auch nie zur Erweiterung und Bereicherung der begrifflichen Erkenntnis, zu verweisen.

Die historische Ansicht, dass Kant so verfuhr, ist natürlich etwas anderes als die philosophische Überzeugung, dass er mit Recht so verfuhr. Man kann Liebmanns Deduktion des Kantischen Dings an sich für unrichtig erklären und doch seine Verwerfung des Dings an sich für begründet halten. Aber man kann auch die Beziehung, in welche Kant das sogenannte Ding an sich der theoretischen zu dem Ding an sich der praktischen Vernunft setzte, für unerlaubt ansehen und ist damit noch nicht gezwungen, Liebmanns Verwerfung des Dings an sich überhaupt gelten zu lassen. Ist diese Verwerfung zulässig, geschweige denn notwendig? Liebmann, über Aenesidemus hinausgehend, behauptet: „Der Begriff des Dings an sich ist leer, das Ding an sich ist undenkbar." Zugegeben! „Also ist das Ding an sich nicht." Warum? Weil das Ding an sich nicht zu schmecken und zu riechen, weil es nicht durch Begriffe vorzustellen, nicht durch Begriffe zu erkennen, d. h. zu denken ist, darum soll es nicht sein? Anschauungen und Begriffe bringen die Welt der Erscheinung zustande. Sie sind nur für sie gegeben, nur in ihr giltig. Es versteht sich von selbst, dass der Begriff des Dinges an sich nicht anders als leer sein kann. Wie darf ich darauf verfallen, mit

Anschauungen und Begriffen in der Welt der Erscheinung das Ding an sich zu suchen, das doch gerade nicht in der Welt der Erscheinung liegen soll, und in der Welt der Erscheinung müsste ich es doch finden zu können meinen, wenn ich es mit Anschauungen und Begriffen suche. Und wie darf ich darauf verfallen, mit Anschauungen und Begriffen das Ding an sich ausserhalb der Welt der Erscheinung zu suchen, da für Anschauungen und Begriffe gar nichts anderes ist als die Welt der Erscheinung. Man kann also von dem Dinge an sich nichts, gar nichts wissen. Trotzdem aber, dass man von ihm nichts weiss, ist das Ding an sich. Es ist als die Freiheit. Die Freiheit aber macht sich durch das moralische Gesetz kundbar, das im sittlichen Willen gegeben ist, ebenso wie Anschauungen und Begriffe gegeben sind für die Sinnlichkeit und den Verstand. Das Dasein der Freiheit kann man nicht beweisen, denn zum Beweisen braucht man wieder Anschauungen und Begriffe, sondern man hat es zu bezeugen; zu diesem Zeugnis aber bedarf es der Taten. Kurz, das Ding an sich ist nicht für den denkenden und wissenden, sondern für den sittlich wollenden und handelnden Menschen da.

So dürfte man vielleicht auf Aenesidemus' und Liebmanns Einwürfe antworten, wenn man Kants Aussprüche über das Ding an sich zum Teil nicht haltbar finden sollte. Um dies aber mit gutem, unantastbarem Rechte finden zu können, ist eine gründlichere Prüfung nötig, als wir hier anzustellen imstande sind, und als Liebmann oder irgend ein anderer unserer Ansicht nach angestellt hat.

Liebmann schliesst seine Kritik der Kantischen Philosophie mit dem Satze: „Das Kantische Ding an sich ist der verfehlte Versuch des abstrakten Intellekts, auf eine unbeantwortliche Frage eine transszendente

Antwort zu finden, wo uns nur dadurch geholfen werden kann, dass durch anderweitige Befriedigung des Gefühls der Anlass zur Frage hinwegfällt." Kunst und Religion sollen diese Befriedigung gewähren. — Musik, Malerei und Poesie sind schöne und nach gewissen Seiten angenehme Künste. So lange die Religion als ihre Schwester behandelt wird, sei man dessen versichert, dass sie auch eine Kunst bleiben werde — eine Kunst, in welcher mit dem Angenehmen, dem Schwelgen in unklaren Gefühlen, das Nützliche sich verbindet, die Unterstützung der staatlichen Polizei und die Bereicherung jener inventiösen Spekulanten, welche das einträgliche Gewerbe, für klingende Münze allerlei Güter im Jenseits zu verschreiben, schon an die zweitausend Jahre mit allzu glücklichem Erfolge betrieben haben.

Über den individuellen Beweis für die Freiheit des Willens.

Ein kritischer Beitrag zur Selbsterkenntnis von Dr. Otto Liebmann. Stuttgart. Carl Schobers Verlag. 1866. (Altpreussische Monatsschrift. Bd. IV. 1867. S. 460—470.)

Welcher Scharfsinn und Witz, welcher Reichtum an Zitaten in Prosa und in Versen ist hier aufgewendet, um zu beweisen, was kein ernster Denker bestreitet, und zu bestreiten, was dem Verfasser nach der Tendenz seines Büchelchens zu beweisen müsste angelegen sein! Denn jene Freiheit, welche Aufhebung des äusseren Zwanges, aber notwendige Bestimmung des Willens durch eine Ursache ist, die von dem Willen selbst notwendig gewollt wird, bestreitet kein verständiger Determinist. Spinoza nicht. Schopenhauer ebensowenig. Diese

Freiheit verstattet indes noch lange nicht eine moralische Zurechnung. Nun ist die Rettung der moralischen Zurechnungsfähigkeit trotz Einräumung einer ausnahmslosen Wirksamkeit des Kausalitätsgesetzes das, was Liebmanns Hauptinteresse bei der vorliegenden Abhandlung ausmacht. Er hätte daher für die transszendentale Freiheit einstehen müssen. Die transszendentale Freiheit ist jedoch gerade das, was er mit Entschiedenheit bekämpft. Er lässt nur eine relative Freiheit, keine absolute gelten.

Nun hat Kant, sollte man meinen, die Frage nach der Freiheit des Willens längst richtig gestellt und das Gerede über eine relative Freiheit gründlich beseitigt (Kritik der prakt. Vernunft. Ausgabe v. Rosenkranz und Schubert VIII, 226 u. ff.). Trotzdem nimmt Liebmann sich rüstig „der Freiheit des Bratenwenders“ an.

Er macht einen Anlauf, gründlich dabei zu Werke zu gehen. Denn dem ersten Abschnitt seiner Untersuchung steckt er das Ziel, die Tatsachen des sittlichen Bewusstseins festzustellen. Er gelangt zu dem Satze: „Der Unterschied des Guten und Bösen, Gewissen, Pflicht, Reue, Verantwortlichkeit sind mit dem Selbstbewusstsein unzertrennlich verknüpft und von ihm bedingt,“ — oder: „Ohne Selbstbewusstsein kein Wille.“ Ist denn aber der Gedanke so unfassbar, dass alles durch das Bewusstsein bedingte Wollen etwas durchaus anderes ist als der sittliche Wille? Wer an diesem Gedanken festhält und den Folgerungen nachgeht, die sich aus ihm für die Erkenntnis des sittlichen Willens ergeben, sieht natürlich alle weiteren Deduktionen Liebmanns in nichts zusammenfallen.

Der zweite Abschnitt, „über den Erklärungsgrund der Tatsachen des sittlichen Bewusstseins“, führt zu dem Problem der Willensfreiheit, beleuchtet die Philo-

sopheme des Determinismus und Indeterminismus und wirft einen Rückblick auf die Entwickelung des Kampfes zwischen diesen beiden entgegengesetzten Ansichten.

Was Kant zur Lösung des Problems beigebracht, wird auf zwei Seiten dargelegt und auf einer halben zurückgewiesen. Aber wie dargelegt? Zu sagen: Kant suchte die „in der Kritik der reinen Vernunft behauptete Möglichkeit der Freiheit in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten und in der Kritik der praktischen Vernunft zur Wirklichkeit und Notwendigkeit zu erheben", heisst: Kants Unterscheidung zwischen einer Erweiterung der reinen Vernunfterkenntnis in praktischer und einer Erweiterung derselben in theoretischer Absicht verwischen, und eine Darlegung seiner Ansicht über die transszendentale Freiheit ohne Berücksichtigung dieses Unterschiedes kann nicht anders als oberflächlich sein. — Und wie zurückgewiesen? Da Liebmann in der Einbildung verharrt, dass es nicht mehr Dinge im Himmel und auf Erden gibt, als seine Schulweisheit sich träumen lässt, so muss er natürlich Kants „Ding an sich" für ein Wort ohne Bedeutung halten. Wenn er es aber „ein Etwas" nennt, „welches nicht in der Zeit sein soll, d. h. doch wohl: welches weder jemals war, noch jetzt ist, noch je sein wird und dabei doch existieren soll", so verlangt er wahrscheinlich selbst nicht, dieses Wortspiel einer ernsten Erörterung unterzogen zu sehen.

Im dritten Abschnitt, um deswillen die vorliegende Untersuchung, wenn auch nicht angestellt, so doch, wie das Vorwort andeutet, schon jetzt veröffentlicht worden, wird Schopenhauers Freiheitslehre beurteilt. Schopenhauers Freiheitslehre erklärt nicht die Tatsachen des sittlichen Bewusstseins, und sie ist nicht logisch unantastbar — das ist das Ergebnis

dieser Kritik. Dies Resultat ist nicht richtig, wenigstens nicht richtig unter den Gesichtspunkten, die Liebmann festhält.

Denn die Tatsachen des sittlichen Bewusstseins soll Schopenhauer nicht genügend erklärt haben, weil sich aus der transszendentalen Freiheit, welche er annimmt, die Verantwortlichkeit nicht herleiten lasse. Nun hat Schopenhauer allerdings den Begriff der transszendentalen Freiheit mit unzulässigen Bestimmungen versetzt. Wenn aber die Verantwortlichkeit des Menschen für alles, was er als sittliches Wesen ist und tut, zugegeben wird, wie sie denn muss zugegeben werden, will man nicht die Richtersprüche des Gewissens bei der Protokollierung derselben verfälschen, so ist für denjenigen, dem jene Tatsache Gegenstand des philosophischen Nachdenkens wird, die Annahme einer transszendentalen Freiheit durchaus notwendig. Die Verantwortlichkeit wird freilich durch eine solche Annahme nicht erklärt, denn sie kann auf keine Weise erklärt werden; aber sie wird durch dieselbe wenigstens in ihrer Möglichkeit denkbar, und auch durch Schopenhauers transszendentale Freiheit immer noch eher denkbar, als durch gar keine.

Das Streitross der Schullogik tummelt hier Liebmann zunächst nur, um es einige parademässige Bogensprünge machen zu lassen. Denn alles, was er von Seite 79 bis S. 93 über den Widersinn eines transszendentalen, ausserzeitlichen Willens, über den Beweis gegen das liberum arbitrium und den durch ein Würfelspiel herbeizuführenden Entschluss zu einer Reise nach Paris statt der gleich sehr erwünschten nach Rom vorbringt, verfängt nichts, wie er selbst indirekt eingesteht. Sagt er doch S. 93: „Schopenhauer stellt den merkwürdigen Satz auf: Der individuelle Charakter des Menschen sei konstant und un-

veränderlich; er bleibe derselbe das ganze Leben hindurch; der Mensch ändere sich nie. Wir sind hiermit auf den Kern des Beweises gestossen; wir stehen vor dem Satze, mit welchem die ganze Argumentation steht und fällt. Ist es richtig, dass Motiv und Charakter die beiden einzigen Faktoren des Willensaktes sind, und dass der Charakter des Individui von der Geburt bis zum Tode unabänderlich derselbe bleibt, dann folgt gemäss dem Gesetze der Kausalität notwendig, dass dieses so geartete, d. h. mit einem solchen Charakter begabte Individuum unter Einwirkung des gleichen Motivs nur so und nicht anders wollen und handeln kann."

Hier ist es, wo Liebmann Schopenhauer einen Vorwurf macht, der erheblich wäre, wenn er Grund hätte. Schopenhauer soll sich nämlich selbst widersprochen haben. „Er redet an anderer Stelle von einer katholischen, transszendentalen Veränderung, ja gänzlichen Aufhebung des individuellen Charakters." Liebmann zitiert zu diesen Worten: die Welt als W. und V. Bd. I, §§ 68—70. Nun spricht Schopenhauer freilich oft genug von der katholischen, transszendentalen Veränderung, ebenso von der gänzlichen Aufhebung des empirischen Charakters, er sagt auch: das ganze Wesen des Menschen wird von Grund aus geändert und umgekehrt, aber er geht schwerlich an irgend einer Stelle seiner Werke von Veränderung zu Aufhebung mit jenem „ja" über, das in dem angeführten Zitat gebraucht worden. Dieses „ja" ist ein Zusatz, welcher Schopenhauers Ansicht durchaus entstellt, Liebmann aber weiter zu schliessen verstattet: „Ist also unter bestimmten Bedingungen, in einem gewissen Falle eine Veränderung, ja Aufhebung des individuellen Charakters doch möglich, so durfte man nach einem nicht gerade unbekannten logischen Axiome, dem Dictum de omni

et nullo, nicht den allgemeinen Satz aufstellen: der Charakter des Menschen ist (in allen Fällen) konstant: er bleibt das ganze Leben hindurch. Der Mensch ändert sich nie. Dieser Satz also gilt, wenn jene Tatsache konstatiert ist, zunächst **nicht** in dieser Allgemeinheit. Der Charakter ist so wenig unabänderlich, dass ich ihn vielmehr durch eigenen Entschluss ex fundamento zu ändern, gänzlich zu exstirpieren, mit Stumpf und Stiel auszurotten imstande bin."

Hier ist, wie das „ja" hinzugesetzt, so das „derselbe" in dem auf S. 93 genau gegebenen Zitat: „der Charakter bleibt derselbe, das ganze Leben hindurch" ungenau fortgelassen worden. Jener Zusatz aber und diese Fortlassung bewirken, dass Liebmanns Schluss die Ansicht, welche Schopenhauer vertreten hat, gar nicht trifft, auch nicht von ferne beweist, dass er durch die Behauptung: der impirische Charakter bleibt derselbe, das ganze Leben hindurch, — einerseits, und durch die Behauptung: der empirische Charakter kann eine transszendentale Veränderung erfahren — andererseits, sich selbst widersprochen habe.

Denn, hätte Schopenhauer eine transszendentale Veränderung, ja Aufhebung des empirischen Charakters behauptet, so würde er die Aufhebung des empirischen Charakters als eine Steigerung der transszendentalen Veränderung und, da jede Steigerung eines Zustandes eine unendliche Stufenfolge von Graden in sich schliesst, auch eine unendliche Stufenfolge in der Veränderung des empirischen Charakters angenommen haben. Diese Annahme nun würde allerdings mit seiner Aussage, dass der empirische Charakter konstant sei, in diametralem Gegensatze stehen und den Schluss, dass seine Behauptungen über die Umwandlung des empirischen Charakters in der Abhandlung über die Freiheit des Willens und in der Welt als Wille und Vor-

stellung sich widersprächen, durchaus rechtfertigen. Jenes „ja“ und diese Annahme ist indes im Sinne seines Systems völlig unzulässig. Ferner, hätte Schopenhauer behauptet: der empirische Charakter bleibt das ganze Leben hindurch, und dann wieder: der empirische Charkter kann eine Aufhebung erfahren während des Lebens, so würde er sich auch widersprochen haben. Denn bleiben weiset auf ein Sein in der Erscheinung und Aufhebung erfahren auf ein Nichtsein in der Erscheinung hin, und das erstere als notwendig, das letztere als möglich von demselben Zustande und in demselben Zeitraume gesetzt, gibt allerdings einen handgreiflichen Widerspruch. Wenn Schopenhauer jedoch sagte, der empirische Charakter bleibe derselbe das ganze Leben hindurch, so durfte er, ohne sich zu widersprechen, auch sagen, der empirische Charakter könne aufgehoben werden während des Lebens. Er meinte, es wäre notwendig, dass der empirische Charakter derselbe bliebe, so lange er bliebe, aber es sei möglich, dass er überhaupt nicht bliebe, dass er aufgehoben würde, dass er gänzlich verschwände. Kurz, nach seiner Ansicht ist das Bleiben des empirischen Charakters notwendig unter der Voraussetzung von dessen Bleiben überhaupt, aber dieses Bleiben überhaupt durchaus nicht notwendig, im Gegenteil ganz und gar dem Gesetze der Kausalität entrückt.

Liebmanns Irrtum hinsichtlich der transszendentalen Veränderung des empirischen Charakters besteht in Folgendem: Er nimmt an, dass, wenn in dem empirischen Charakter das vorgeht, was Schopenhauer transszendentale Veränderung nennt, dann an die Stelle eines zuerst vorhandenen individuell bestimmten empirischen Charakters ein anderer, zweiter individuell bestimmter empirischer Charakter treten müsse. Er nimmt ferner an, dass transszendentale Veränderung

des empirischen Charakters etwas anderes sein solle, als Aufhebung desselben. Diese Ansicht aber ist nicht die Ansicht Schopenhauers.

Für Schopenhauer ist transszendentale Veränderung und Aufhebung des empirischen Charakters identisch, und wenn die transszendentale Veränderung, die Aufhebung des empirischen Charakters, die Resignation, die Verneinung des Willens, die Wiedergeburt des Menschen eintritt, so hört der empirische Charakter auf; er verschwindet, er fällt fort, ohne durch einen anderen ersetzt zu werden. Es versteht sich daher auch von selbst, dass in Schopenhauers Sinne ein Heiliger gar keinen empirischen Charakter hat, dass die Freiheit nur dann in Erscheinung eingetreten, wenn im Menschen kein empirischer Charakter vorhanden ist.

Dass diese Bemerkungen richtig sind, muss auf den ersten Blick einleuchten, wenn man sich an die Lehre Schopenhauers vom empirischen Charakter erinnert. Der etwaige Einwurf, dass, da Veränderung ein Wechsel von Zuständen sei, jeder Wechsel aber ein Beharrendes voraussetze, an dem er sich vollziehe, also auch die transszendentale Veränderung des empirischen Charakters als ein Wechsel von Zuständen müsse betrachtet werden, welchem der empirische Charakter als das Beharrende und Bleibende zugrunde liege — dieser Einwurf ist vollkommen stichhaltig. Der Ausdruck „transszendentale Veränderung“ ist unpassend für den Hergang, welchen Schopenhauer im Sinne hat. Schopenhauer aber wusste dies selbst so gut als irgend ein anderer. Er wählte daher auch nicht den Ausdruck für sich, sondern adoptierte ihn nur, als er Veranlassung hatte, darauf hinzuweisen, dass die gänzliche Umwälzung, die Revolution im Innern des Menschen, welche er kennzeichnen wollte,

frommen Gemütern wie z. B. Claudius von jeher nicht fremd gewesen, und er unterliess es nicht, wiederholentlich bei dem Gebrauch jenes Ausdrucks auf den Urheber desselben mit „Claudius im Wandsbecker Boten“ oder „Asmus“ hinzudeuten, während er aus der Anschauung seines Systems heraus angemessenere Bezeichnungen wie die oben angeführten: Aufhebung des empirischen Charakters, Verneinung des Willens oder, im Anschluss an die alte Kirchenlehre, Wiedergeburt anwandte. Wenn er so allerdings dazu kam, dem Worte nach die Veränderung des empirischen Charakters zuzulassen, so hat er doch dem Gedanken nach stets und überall die Unabänderlichkeit desselben streng festgehalten. Verlangt man zum Beleg dafür eine einzelne Stelle, so lese man nach die Welt als W. u. V. I, 477, 3. Aufl.: „Die Aufhebung des Charakters ist es, welche Asmus als die katholische, transszendentale Veränderung bezeichnet und anstaunt. — Nicht von einer Änderung, sondern von einer gänzlichen Aufhebung des Charakters ist die Rede.“ Liebmann kann also den Satz: der Mensch ändert sich nie, keineswegs mit der Erwiderung abtrumpfen: Nach Schopenhauers eigenen Auseinandersetzungen gilt dieser Satz zunächst nicht in dieser Allgemeinheit. Nach Schopenhauers eigenen Auseinandersetzungen ist der Charakter so wenig unabänderlich, dass ich ihn vielmehr durch eigenen Entschluss ex fundamento zu ändern, gänzlich zu exstirpieren, mit Stumpf und Stiel auszurotten imstande bin.“ Er kann es um so weniger, als sich in dieser Erwiderung eine neue Unrichtigkeit findet, welche entweder von einem Missverständnis der Lehre Schopenhauers oder von einer Flüchtigkeit in der Wiedergabe derselben herrührt.

Ich kann den Charakter durch eigenen Entschluss ex fundamento ändern, exstirpieren? Durch eigenen

Entschluss? Was sind denn Entschlüsse nach Schopenhauers Ansicht? Nichts anderes als die einzelnen, aus der Wirkung der stärksten Motive auf den individuellen Charakter nach dem Gesetze der Kausalität sich ergebenden Willensakte des Menschen. Einer von diesen Willensakten, deren Gesamtheit den empirischen Charakter ausmacht, soll imstande sein, den empirischen Charakter aufzuheben? Das heisst nicht Schopenhauers Lehre wiedergeben, sondern sie auf den Kopf stellen. Schopenhauer lehrt: Der Mensch kann nicht beschliessen, ein Solcher oder Solcher zu sein (W. a. W. u. V. I, 345), die Verneinung des Wollens, der Eintritt in die Freiheit ist nicht durch Vorsatz zu erzwingen (I, 478), und er erkennt in Augustinus' und Luthers Lehre, dass der Glaube nicht aus Vorsatz und freiem Willen entsteht, die mit dem Resultate seiner Betrachtungen übereinstimmende Wahrheit (I, 480 ff.).

Dies ist was Liebmann „zunächst" gegen den Satz vorbringt, dass der Charakter konstant sei. Er fährt dann fort: „Ferner scheint die Erfahrung zu lehren, dass eine solche fundamentale Charakterveränderung nicht nur — wie Schopenhauer will — von der Sünde zur Heiligkeit, sondern auch umgekehrt vom Guten zum Bösen vor sich gehen kann. Derselbe Nero z. B., den er als Exemplar eines unverbesserlichen, schlechthin bösen Charakters anführt, war bekanntlich während seiner Jünglingsjahre noch ein leidlicher Mensch und schlug dann erst um, als er systematisch verderbt wurde." Schopenhauer soll also eine fundamentale Umwandlung des Menschen nur von der Sünde zur Heiligkeit, nicht auch umgekehrt vom Guten zum Bösen zugelassen haben. Die Behauptung ist dreist genug, wäre sie nur wahr. Denn was steht in d. W. a. W. u. V. I, 462? „Wir dürfen nicht meinen, dass, nachdem durch die zum Quietiv gewordene Erkenntnis

die Verneinung des Willens zum Leben eingetreten ist, sie nun nicht mehr wanke, und man auf ihr rasten könne, wie auf einem erworbenen Eigentum. Vielmehr muss sie durch steten Kampf immer aufs neue errungen werden.“ Schopenhauer führt dann aus, dass diejenigen, die einmal zur Verneinung des Willens gelangt sind, sich auf diesem Wege durch die Askese, die vorsätzliche Brechung des Willens, die büssende Lebensart und Selbstkasteiung mit Anstrengung zu erhalten suchen. Wenn hier eine vorsätzliche Brechung des Willens zur Sprache kommt, so bedarf es, um einem Missverständnis des darüber oben Gesagten vorzubeugen, wohl kaum der Erinnerung, dass dieselbe nicht als die Verneinung des Willens notwendig herbeiführend oder sichernd gedacht werden solle. Denn nach Schopenhauers Ansicht geht aus dem Leiden, sei es selbstgewählt oder nicht, keineswegs die Verneinung des Willens mit der Notwendigkeit der Wirkung aus der Ursache hervor, sondern der Wille als Ding an sich bleibt frei. — Ebenso deutlich, aber Liebmanns Behauptung noch schlagender ist die Stelle in d. W. a. W. u. V. I, 467: „Eine Erkenntnis der oben erwähnten Art, von der Beschaffenheit dieses Daseins,“ — nämlich die Erkenntnis des Widerspruchs des Willens zum Leben mit sich selbst und die Einsicht in die Nichtigkeit alles Strebens — „kann jedoch auch wieder mit ihrem Anlass“ — nämlich grossem Unglück und Schmerz — „zugleich sich entfernen, und der Wille zum Leben, und mit ihm der vorige Charakter, wieder eintreten. So sehen wir den leidenschaftlichen Benvenuto Cellini, einmal im Gefängnis und ein anderes Mal bei einer schweren Krankheit, auf solche Weise“ — nämlich durch die katholische, transszendentale Veränderung — „umgewandelt werden, aber nach verschwundenem Leiden wieder in den alten Zustand zu-

rückfallen.“ Schopenhauer hat demnach nicht bloss eine Umwandelung des Menschen vom Bösen zum Guten, sondern auch vom Guten zum Bösen anerkannt.

Wenn Liebmann aber in betreff Neros hervorhebt, dass derselbe während seiner Jünglingsjahre noch ein leidlicher Mensch gewesen und erst später umgeschlagen, und deshalb behauptet, dass jener nicht als Beispiel eines schlechthin bösartigen Menschen dürfe angeführt werden, so kann im Sinne Schopenhauers dagegen folgendes bemerkt werden. Ein leidlicher Mensch ist nicht ein guter, ein heiliger. Wenn auch das Wollen ganz dasselbe bleibt, so kann doch das Handeln sehr verschieden zu verschiedenen Zeiten sich darstellen, dieselbe Bosheit einmal — bei einem sogenannten leidlichen Menschen — fein und leise en miniature, das andere Mal — wenn der leidliche Mensch mittlerweile einige Jahre Weltherrscher gewesen — in groben Zügen, in Mord und Kannibalismus sich aussprechen. Der individuelle angeborene Charakter offenbart sich freilich dem scharfblickenden Beobachter schon im Kinde, zeigt dort im Kleinen, was er im Grossen sein wird; die Taten aber sind nicht das notwendige Produkt des individuellen Charakters allein, sondern das notwendige Produkt des individuellen Charakters und der sie hervorlockenden Motive zusammen, und, so lange die Motive, durch welche sie bedingt werden, nicht eingetreten, können sie selbst auch nicht eintreten. Daher wird der Mensch in den einzelnen Abschnitten seines Lebens einen anderen Eindruck machen, — auch der böse unter Umständen einen leidlichen, wenn die Beschaffenheit seines Charakters aus unbedeutenden Äusserungen vermutet wird, und einen ganz anderen, wenn nach dem Eintritt gewisser Motive und der auf Veranlassung derselben sich ergebenden Taten, die Beschaffenheit des Charakters klar und deutlich zutage

gekommen ist. Derselbe Nero, der als Jüngling leidlich erschien, braucht nur in seinem 23. Jahre von der aberwitzigen Vorstellung erfüllt zu werden, er sei „unter allen Sterblichen erkoren, der Götter Stelle auf Erden zu vertreten, den Völkern ein Richter über Leben und Tod," und er wird dann unverkennbar in der Bösartigkeit sich darstellen, die ihm von jeher in gleich hohem Grade, nur verhüllt, anhaftete.

Schopenhauer lässt jeden Menschen vom Bösen ausgehen, da er die Geburt als die erste Sünde desselben ansieht. Dann aber kann der Mensch erkennend oder erkennend und leidend zugleich das Böse überwinden und nach dieser Überwindung wiederum in das Böse zurückfallen. Nur dass man hinter der Annahme dieser Möglichkeit nicht eine Inkonsequenz vermute, als sei mit ihr doch eine Veränderlichkeit des individuellen Charakters eingeräumt! Die Individualität inhäriert nur dem Willen in seiner Bejahung, welche als der individuelle Charakter hervortritt, nicht in seiner Verneinung, welche Aufhebung des individuellen Charakters ist.

Der Augenblick, in welchem der Mensch das Böse überwindet, ist, wenn er darauf wieder in dasselbe zurückfällt, gleich jeder einzelnen Handlung der Gerechtigkeit und der Liebe, „ein momentaner Durchgang durch den Punkt, zu welchem die bleibende Rückkehr die Verneinung des Willens zum Leben ist."

Endlich bemerkt Liebmann gegen Schopenhauer: „Man scheint aus der Erfahrung schliessen zu dürfen, dass der Mensch innerhalb gewisser Schranken sich perpetuierlich ändert. Man dürfte den Satz aufstellen: des Menschen Willensakt ist in jedem Augenblicke bedingt durch die Summe aller seiner früheren Willensakte und Taten; der Charakter aber ändert sich mit jedem neuen Entschlusse, indem er entweder in seiner

gewohnten Handlungsweise bestärkt oder von ihr abgeführt wird. — Mit viel mehr Recht könnte man aus der Erfahrung hierauf schliessen, als Schopenhauer auf das Gegenteil."

Diese Veränderlichkeit des Menschen innerhalb gewisser Schranken leugnet Schopenhauer aber wiederum gar nicht. Denn er unterscheidet bekanntlich von dem intelligiblen und dem empirischen Charakter den erworbenen als die genaue Kenntnis des letzteren in dessen guten und schlechten Eigenschaften, welche den Menschen befähigt, zu wissen, was er sich zutrauen und zumuten darf, und was nicht, und die Rolle, die er vermöge seines empirischen Charakters nur naturalisierte, kunstmässig und methodisch, mit Anstand und Festigkeit durchzuführen. Es versteht sich indes von selbst, dass diese Kenntnis einer unendlichen Berichtigung, und diese Sicherheit des Verfahrens einer unendlichen Verbesserung fähig, damit aber beide einer perpetuierlichen Veränderung unterworfen sind.

Liebmann hat Schopenhauers Ethik da, wo sie angreifbar ist, teils nur obenhin, teils geradezu gar nicht angegriffen. Nicht dass Schopenhauer überhaupt eine transszendentale Freiheit annimmt, sondern dass er das Ding an sich im Widerspruche mit Kant für erkennbar hält, ist verfehlt. Diesen Punkt hat Liebmann nur oberflächlich abgehandelt. Die beiden anderen Irrtümer Schopenhauers aber, die Identifizierung des Begehrens und des sittlichen Willens, ferner die Anerkennung des Mitleids als der alleinigen echt moralischen Triebfeder hat er direkt gar nicht berücksichtigt.

Der vierte Abschnitt der Liebmannschen Schrift enthält den individuellen Beweis für die Freiheit des Willens. „Frei ist ein Mensch nur, wenn er durchweg nach Maximen handelt, d. h. wenn in keinem

Falle ein Motiv imstande ist, ihn zu einem andern Entschlusse zu bewegen, als ihn seine Maxime verlangt.“ — Liebmann räumt ein, dass, wenn jemand auch bei der Befolgung seiner Maximen frei, er doch bei der Wahl derselben abhängig ist, und dass es keine absolute Freiheit, sondern nur eine relative geben könne. Da aber die relative Freiheit keine Freiheit ist, so läuft der angebliche Beweis für die Freiheit in einen Beweis gegen die Freiheit des Willens aus.

Buchdruckerei Roitzsch, G. m. b. H., Roitzsch.



Buchdruckerei Roitzsch, G. m. b. H., Roitzsch.

